

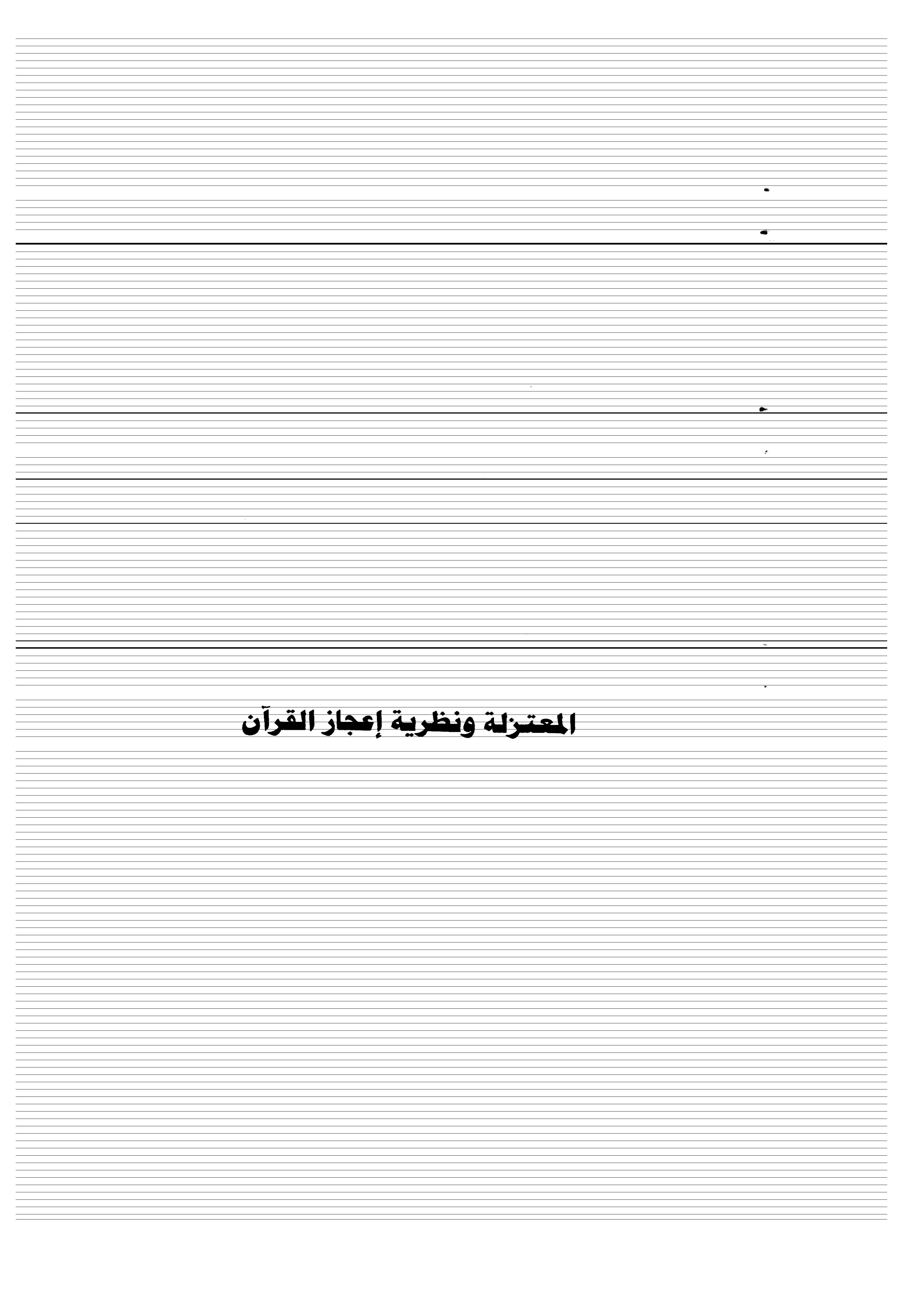
عماد حسن مرزوق

ماجستير في علوم القرآن
قسم اللغة العربية ـ كلية الآداب
جامعة الإسكندرية

١٤٢٥هـ - ٢٠٠٥م

مكتبة بستان المعرفة
لطباعة ونشر وتوزيع الكتب

☎:٢٢٢٤٢٢٨ - ٠١٢٢٣٥٢٤٨١٤ &٠١٢١١٥١٢٢٣٧



المعتزلة ونظرية إعجاز القرآن

اسم الكتاب	المعتزلة ونظرية إعجاز القرآن
اسم المؤلف	أ. عماد حسن مرزوق
رقم الإيداع	١٦٤٨ /٢٠٠٥
الترقيم الدولي	I.S.B.N 977-393- 011 - 4
الطبعة	الأولى
الناشر	مكتبة بستان المعرفة كفر الدوار - الحدائق - ٦٧ ش الحدائق بجوار نقابة التطبيقيين ☎ : ٠٤٥/٢٢٢٤٢٢٨ الإسكندرية ٠١٢٣٥٣٤٨١٤ & ٠١٢١١٥١٣٣٧
الطباعة	مطبعة الأمل - العصافره - إسكندرية

مقدمة

للحضارة الإسلامية أن تفخر بما تميز به العلم فى عصور الازدهار، من إحكام البناء، ومنهجية التلقى، ولقد كان (طالب العلم المبتدئ) يوم أن كنا - نحن المسلمين - أمة علم، يتعلم أول ما يتعلم أن يقف عند المصطلحات، فيعرفها حق المعرفة، ثم يميز ما بين كل مصطلح وما يقاربه - على ما بين تلك المصطلحات من فروق دقيقة، فإذا أتم ذلك وأتقنه، ارتقى فى سلم العلم، بادئاً من مقدمات العلوم وجزئياتها، إلى أن يؤهله ذلك إلى تناول كليات العلوم وقضاياه الكبرى، لا ينتقل إلى جانب من جوانب العلم إلا إذا أحسن ما دونه، وربما يفنى عمر أحدهم فى ذلك ولا يزعم لنفسه أنه قد تجاوز مرحلة طلب العلم إلى منزلة العلماء ومما ابتلى به الناس اليوم، أن يرتدى من لم يبلغ منزلة (طالب العلم المبتدئ) فى عصور ازدهار الحضارة الإسلامية عباءة (العلماء) ليتحدث فى المسائل الكبرى من مسائل العلم، وقد جهل أصوله ومقدماته، فلا أدرك مصطلحاً، ولا فرق بين التعريفات، ولا حرر مسألة، ولا رجع إلى مدونات أهل العلم، وإنما ظن أن العلم تزيين القول، وزخرفة الكلام، واستمالة العامة فافتأت على حق العلم، وخبط خبط عشواء فضل وأضل.

ولو أخلص مدعو العلم له، فرجعوا إلى أصوله النظرية، وجذوره الفكرية العميقة قبل أن يملأوا الدنيا ضجيجاً بما لا يعلمون، لأدركوا أن كثيراً مما يتحدثون فيه حديث الراسخين فى العلم، لايعدو أن يكون منكراً من القول وزوراً.

ولقد كانت مسألة (إعجاز القرآن) - وغيرها كثيراً - وما آلت إليه على يد (متعالمى) زماننا إحدى قضايا العلم التى أثارت شجونى، ودفعتنى لأن أذكر ما قد ذكرت آنفاً، وما سوف تقراه داخل فصول ذلك الكتاب لاحقاً.

ولقد اهتمت المدارس الفكرية - وعلى رأسهم المعتزلة - بقضية الإعجاز اهتماماً بالغاً، ذلك لأن الإعجاز دليل النبوة، والنبوة أساس الدين، ومن ثم فالإعجاز أحد قضايا

العقيدة الإسلامية، وتصفح ما دونه العلماء من مصنفات فى العقيدة تجد مبحث الإعجاز مشتركا بينها.

ولأهمية مبحث الإعجاز فى تثبيت أصول الدين، خصه العلماء بمصنفات مستقلة حتى صار علماً متكاملاً (علم إعجاز القرآن)، وقد غفل كثير من المتناولين لقضية الإعجاز اليوم عن أصول هذا العلم فخلطوا بين ما لا يجوز الخلط فيه، ولم يفرقوا بين أمرين ذوى شأن عظيم أعنى بهما (إعجاز القرآن) و(دلائل النبوة).

وهم بهذا الخلط بين الأمرين، أفسدوا على الناس دينهم، وأساءوا إلى الإسلام إساءة بالغة، وسمحوا لأعداء الدين أن يوجهوا سهامهم إلى أصل من اصول العقيدة.

وذلك أنه إذا أمكننا القول أن إعجاز القرآن جاء ليدلل على صدق النبوة فإننا مع ذلك نقرر أنه ليس كل ما كان دليلاً على النبوة يكون معجزاً.

فالمعجزة ما عجز البشر عن الإتيان بمثلها، وهى بهذا تدل على أن من جاء بها مؤيد من قبل الله الذى أجرى على يديه هذه المعجزة تصديقاً له فيما يخبر به من ادعاء الرسالة، لذلك كان لكل نبى معجزة تدل على صدق نبوته، ولو بعث الله نبياً دون معجزة لما وجب على الناس الإيمان به، وبهذا يظهر لنا أهمية تحديد ما كان معجزة للرسول، فإثباتها يعنى إثبات النبوة، ونفيها يعنى نفى النبوة سواء بسواء، لذا فوصف ما لا ينطبق عليه شروط الإعجاز بأنه معجز يؤدى إلى الطعن فى النبوة، وهذا المعنى للمعجزة هو الذى حدده القرآن حين تحدى الإنس والجن أن يأتوا بمثله، فإذا عجزوا عن ذلك كان ذلك (المعجز) دليلاً على صدق الرسول فى رسالته، قال تعالى (وإن كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين. فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التى وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين)[1]

وفى القرآن أمور ليست معجزة للبشر بل يستطيعون أن يأتوا بمثلها، كذكر الحوادث التاريخية السابقة، وبعض الحقائق العلمية.

---

(١) البقرة: ٢٣-٢٤.

ومع أن هذه الأمور ليست معجزة للبشر أن يأتوا بمثلها، إلا أن وجودها فى القرآن الكريم لهو دليل صادق على صدق النبوة، إذ كيف لرجل أمى، لم يجلس إلى معلم، ولم يقرا فى كتاب، وقد عاش فى عصر لم يعرف شيئاً ذا قيمة من حقائق العلوم والتاريخ، كيف لهذا الرجل أن يأتى من عند نفسه بما سوف يقرره المتخصصون فى عصور العلم الحديثة.

نعم، إن هذه الحقائق العلمية والتاريخية دليل صادق على صدق النبوة، وأن القرآن الكريم ليس كلام بشر، ومع ذلك فهذه الحقائق العلمية، والتاريخية الدالة على صدق الرسالة ليست معجزة لأحد من البشر أن يأتى بمثلها، بل لدى البشر من حقائق التاريخ والعلم ما يزداد على ما ذكر فى القرآن، ومع ذلك فالإعجاز قائم إلى يوم الدين لأنه متعلق بأمر آخر غير أمر التاريخ والعلم.

نقول إذا: إن الحقائق العلمية فى القرآن ليست معجزة، وإن كانت تلك الحقائق دليلاً صادقاً من دلائل النبوة.

وإن الحقائق التاريخية فى القرآن ليست معجزة، وإن كانت كذلك دليلاً صادقاً من دلائل النبوة.

وإن التشريع فى القرآن ليس معجزاً، وإن كان دليل صدق على النبوة فكل معجز دليل على النبوةفكل معجزة دليل على النبوة، وليس كل دليل على النبوة معجزاً.

والذين يتحدثون اليوم عن الإعجاز العلمى فى القرآن الكريم أو ما شابه ذلك مما يدعونه وجوهاً للإعجاز، لا يتحرون معنى الإعجاز، ولا يفرقون بين المعجزة وما كان دليلاً على النبوة.

وكيف تكون (الإشارة) إلى بعض حقائق العلوم فى القرآن الكريم معجزة تعجز البشر (لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا) وعند البشر اليوم من حقائق العلوم ونظرياته أمثال ما فى القرآن من ذلك ويزيد عليه؟ أليس القول بالإعجاز العلمى على هذا النحو هدماً للإعجاز، واجتراء على أصل من أصول العقيدة؟

ولعلهم يقولون إن الإعجاز البلاغى كان يدركه أهل البلاغة فى عصور ولت، والناس اليوم لا يدركون من أمر البلاغة شيئا، وإنما يدركون حقائق العلم. أقول: كان القرآن معجزاً للناس كافة فى كل عصر، فكيف إذا كان معجزاً لغير العرب من الفرس والروم وغيرهم من العجم فى عصر النبوة، رغم أنهم لم يدركوا ما فى القرآن من حقائق العلم والتاريخ مما كشفه العلم فى العصر الحديث؟ ألم يكن معجزاً لهؤلاء بأمر آخر غير العلم والتاريخ اللذين لم تعرف أسرارهما فى القرآن فى عصورهم وقتئذ؟ إنهم كانوا عجماً ينطقون بغير اللسان العربى ولا يدركون من أسرار بلاغته شيئاً فبأى شئ أعجزهم القرآن؟

فليقل لنا الذين يزعمون أن الإعجاز لا يدركه الناس اليوم إلا بالحقائق العلمية لأنهم لم يصبحوا أهل بلاغة كما كان الشأن قديماً، ليقل لنا أولئك كيف كان القرآن معجزاً للعجم فى عصر النبوة، رغم أنهم لم يبلغوا من العلم ما يمكنهم من اكتشاف حقيقة الإشارات العلمية التى جاء بها القرآن؟

أأدركوا إعجازه عن طريق البلاغة والبيان وهم من غير أهل اللسان العربى؟

لقد أسس المعتزلة نظرية لإعجاز القرآن، حددوا فيها مصطلح الإعجاز وشروطه، ووجه دلالته على النبوة، وعرضوا لوجوه من الإعجاز أجابوا من خلالها عن تلك التساؤلات التى طرحناها.

أليس جديراً بأولئك المتفيهقين أن يرجعوا أولاً إلى مثل ذلك من أصول العلم ليعرفوا مكانتهم من العلم، فيعفوا أنفسهم والناس، من ذلك اللغو الذى ظنوه علماً؟

عماد حسن مرزوق

كفر الدوار

١٤٢٥هـ - ٢٠٠٥م



الفصل الأول

تطور الفكر المعتزلى

الفصل الأول

تطور الفكر المعتزلى

من أكثر المسائل إثارة للآراء فيما يتعلق بتاريخ الفرق الإسلامية قاطبة تلك التي تتعلق بالأصل الذي يرجع إليه تسمية المعتزلة بهذا الاسم، وتاريخ البحث في هذه المسألة لا يقتصر على العصر الحديث، فالقدماء كذلك وقفوا أمام اسم (المعتزلة) محاولين أن يفسروه كل حسب ما صح عنده من روايات وما أكثرها، وقد حاول الباحثون أن يرجحوا بين الروايات فتعددت آراؤهم وتباينت، حتى صارت قضية محيرة، ويشهد على ذلك موقف الباحث الكبير احمد امين حيث راى رأيا في الطبعة الأولى من كتابه فجر الإسلام ثم عاد في الطبعة الثانية من الكتاب ذاته يقول(وقد كنت رأيت رأيا في الطبعة الأولى لهذا الكتاب، وهو أن تسميتهم بالمعتزلة هو لقب لقبه بهم اليهود أسوة بما عندهم من كلمة الفروشيم ومعناها الاعتزال، وقلت إنه لا يبعد أن يكون هذا اللفظ قد أطلقه على المعتزلة قوم ممن أسلموا من اليهود، لما رأوه بين الفرقتين من الشبه في القول بالقدر ونحوه، ولكني رجحت بعد إمعان النظر العدول عنه)[1]

وهكذا يمثل لنا أحمد أمين _ وهو من هو _ حيرة الباحث المعاصر أمام هذا الاسم. وفي رأينا أن السبيل الأمثل للوقوف على حقيقة هذا الاسم هو البحث عن الجذور الأولى لنشأة المعتزلة، فكلاهما وثيق الصلة بالآخر، وإن كان البحث عن النشأة ليس بأهون ولا أيسر من البحث عن التسمية.

وإذا كانت اللبنة الأولى لمدرسة المعتزلة الكلامية قد أرساها واصل بن عطاء فيما بين سنتي ١٠٠، ١١٠ هـ[2] بانفصاله عن مجلس الحسن البصري إلا أن جذور الاعتزال لابد أن تمتد إلى ما قبل هذا التاريخ، وهذه الواقعة الشهيرة، والمعتزلة في هذا شأنها شأن كل الظواهر الفكرية لا تنشأ بين عشية وضحاها، بل دائما ما يكون لها من العوامل

1- احمد امين، فجر الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧، ص ٢٨٩، هامش٢.

2- زهدى حسن جار الله، المعتزلة، منشورات النادى العربى فى يافا، القاهرة، ١٣٦٦هـ - ١٩٤٧م، ص١٢.

الاجتماعية والسياسية والثقافية تربة خصبة تساعد على نمو بذور هذه الظاهرة أو تلك دون أن تدركها الحواس المجردة، فإذا ما تم نضجها أنبتت هذه البذرة الأولى نبتا مستويا على سوقه، ويوقن العالمون بطبائع الأمور أن هذا النبت نشأ قبل أن يظهر، ودبت فيه روح الحياة قبل أن تدركه العين، لذا فإن من الخطأ أن نظن أن واصل بن عطاء أو عمرو بن عبيد قد ابتدعا الاعتزال ابتداعا أو خلقاه خلقا دون أن يكونا قد تأثرا بالعديد من العوامل قبل ذلك.

وقد حددت لنا المصادر بطريقة واضحة الروافد التي استقى منها واصل بن عطاء آراءه الأولى، ويذكر ابن المرتضي السند المعتزلي الذي نعتمد عليه في تحديد هذه الروافد.

يقول ابن المرتضي (وسند المعتزلة لمذهبهم أوضح من الفلق إذ يتصل إلى واصل وعمرو اتصالاً ظاهراً وشاهراً وهما أخذا عن محمد بن علي بن أبي طالب وابنه أبي هاشم عبد الله بن محمد، ومحمد، هو الذي ربي واصلا وعلمه حتى تخرج واستحكم، ومحمد أخذ عن أبيه علي بن أبي طالب عليهم السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وما ينطق عن الهوى)[1].

وقد لفت هذا السند المعتزلي نظر القدماء والمحدثين وحاول الكثيرون[2] التشكيك فيه ومعهم في هذا بعض الحق إذ إن واصلاً قد ولد عام ٨٠ هـ، أي قبل وفاة ابن الحنفية بعام واحد.

لكننا مع هذا لا نستطيع أن نرفض السند المعتزلي كله، إذ من المحقق أن ابن الحنفية كان قد أنشأ مكتبا للعلم في المدينة وعهد إلى ولده أبي هاشم بالتدريس فيه وقد

---

[1] – أحمد بن يحيى بن المرتضى، طبقات المعتزلة، تحقيق: سوسنة ديفلد-فلزر، دار مكتبة الحياة، لبنان، ط، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م،، ص٧.

[2] – انظر: د. على سامى النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، دار المعارف ١/ ٢٣٠، كذلك: الاتجاه العقلى فى التفسير، د.نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي، ط٤، ١٩٩٨، ص٣٧.

نشأ واصل بالمدينة واختلف إلى المكتب وتتلمذ على يد أبي هاشم، وعلى ذلك فأبو هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية (هو الذي أخذ عنه واصل وكان معه في المكتب)[١]

والمصادر التي تتحدث عن أبي هاشم - على ندرتها - تقدم لنا معلومات ثمينة فيما نحن بصدده، وأول ما نعرفه أن أباه - محمد بن الحنفية - كان قد عاد إلى المدينة (بعد أن عانى من الأحداث السياسية ما لم يعانه بشر من قبل رأى مصرع أبيه في الكوفة ثم مقتل أخيه الحسن في المدينة مسموما، ثم استشهاد أخيه الحسين في كربلاء على يد يزيد)[٢].

ولا شك أن أبا هاشم قد تأثر بهذه الأحداث المروعة التي حلت بأسرته على يد بني أمية لذا فقد قرر أن يتبع نهج آبائه في الوقوف ضد بطش الأمويين، ولا سيما وقد زاد واستفحل، والمصادر تذكر لنا ما يدل على أن أبا هاشم كان له دور سياسي بارز، دون أن نستطيع تحديده، فالشهرستاني يذكر أن كثيرا من فرق (الكيسانية) التي نادت بإمامة محمد بن الحنفية رأت أن الإمامة رجعت بعده إلى أبي هاشم وقد انفرد المدافعون عن إمامة أبي هاشم بمذهب خاص عرف (بالهاشمية)[٣].

ومن المؤكد أن أبا هاشم كان - على أقل تقدير - يحاول أن يثير في نفوس تلامذته - ومنهم واصل - فكرة الرفض للأمويين والثورة عليهم.

وقد التقى محمد بن على بن عبد الله بن عباس الهاشمي - بأمر من أبيه - بأبي هاشم[٤]، وينقل البغدادي[٥] عن بعض فرق الشيعة أن أبا هاشم أوصى بالأمر من بعده إلى محمد بن على، فإذا ما علمنا أن محمد بن على هو والد أبى جعفر المنصور وأبى العباس

---

[١]- أحمد بن يحيى بن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص١٧.

[٢]- د. على سامى النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، جـ١/٢٣١.

[٣]- الشهرستانى، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلانى، دار الجيل، بيروت، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م، جـ١/١٥٠.

[٤]- ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص١٧.

[٥]- البغدادى، الفرق بين الفرق، تعليق ابراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، ط٢، ١٤١٧هـ-١٩٩٧، ص٤٨.

السفاح رأس الدولة العباسية تبينا إلى أي مدى كان أبو هاشم يمثل تيار المعارضة لبني امية.

ولا نستبعد أن تكون (فرقة الهاشمية من العمد التي قامت عليها الدعوة العباسية)[1]. ويبدو أن سليمان بن عبد الملك قد شعر بخطورة الدور الذي يقوم به أبو هاشم فقرر أن يتخلص منه حيث دس له السم فقتله[2] وكان ذلك سنة ثمان وتسعين.

كان أبو هاشم وتلامذته إذن أحد التيارات التي رفضت المهادنة مع الأمويين تلك التي أعلنها الحسن عليه السلام عندما بايع معاوية في عام الجماعة عام ٤٠ هـ ونحن نعلم مقدار الغضب الذي أحس به بعض أنصاره من جراء هذه البيعة حيث رفضوا موقف الحسن عليه السلام[3] وقرروا الاستمرار في الاتجاه الثوري على الأمويين، وهنا تترجح لدينا رواية الملطي الموافقة للأحداث التاريخية والتي تتحدث عن أصل تسمية المعتزلة حيث يقول (المعتزلة وهم أرباب الكلام وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط والحجج على من خالفهم وأنواع الكلام والمفرقون بين علم السمع وعلم العقل، والمنصفون في مناظرة الخصوم وهم عشرون فرقة يجتمعون على أصل لا يفارقونه، وعليه يتولون وبه يتعادون، وإنما اختلفوا في الفروع، وهم سموا أنفسهم المعتزلة، وذلك عندما بايع الحسن بن علي عليه السلام معاوية وسلم إليه الأمر اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس، وذلك أنهم كانوا من أصحاب علي ولزموا منازلهم، ومساجدهم، وقالوا: نشتغل بالعلم والعبادة فسموا بذلك المعتزلة)[4].

يحدد لنا الملطي ان تاريخ المعتزلة يرجع إلى ما قبل واصل، وان الاعتزال يعني اعتزال معاوية والحسن عليه السلام وما اتفقا عليه من امر تسليم الخلافة للأمويين، وقد

---

[1]– د. محمد إبراهيم الفيومي، الفرق السياسية وحق الأمة السياسي، دار الشروق، ط١، ١٩٩٨، ص٢١٧.

[2]– سليمان الشوايشي، واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية، الدار العربية للكتاب، ليبيا، ١٩٩٣م، ص٣٨.

[3]– انظر: أبو بكر بن العربي، العواصم من القواصم، تحقيق: محب الدين الخطيب، مكتبة أسامة بن زيد، لبنان، ١٤٠٢هـ–١٩٨٢م، ص١٩٧، ١٩٨.

[4]– أبو الحسين محمد بن أحمد بن عبد الرحمن الملطي، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، ص٣٥، ٣٦.

كان أبو هاشم وتلميذه واصل احد ممثلي هذا التيار، وعلى هذا فإننا نرى ان انفصال واصل عن مجلس الحسن البصري لم يكن الدافع وراءه مجرد الخلاف في إحدى المسائل العقدية وإنما كان انفصاله عن المجلس تقريرا لما تربى عليه في مدرسة ابن الحنفية على ما سوف نوضحه،كما نرى أن القول الشائع (اعتزل عنا واصل) لا يعني سوى ان واصلاً قد مال إلى آراء المعتزلة الأوائل التي تحدث عنهم الملطي والتي تلقاها واصل عن أبي هاشم.

والجاحظ يذكر أن أبا هاشم هو (الذي قرر علوم التوحيد والعدل حتى قالت المعتزلة غلبنا الناس كلهم بأبي هاشم الأول)[1].

ذلك أن الكلام حول مرتكب الكبيرة كان مقصودا به في المقام الأول امراء بني امية وما يفعلونه بالمسلمين من ظلم وطغيان وقد كان رأى الحسن البصري - على كرهه لبني أمية - حينما أعلن أن مرتكب الكبيرة منافق فيه نوع من المهادنة، لذلك قرر واصل ان يعلن رأيه الذي تلقاه عن أستاذه أبي هاشم وهو ضرورة مقاومة بني أمية.

وقد صاغ واصل هذه الفكرة بأن قرر أن مرتكب الكبيرة يعد فاسقا لا منافقا على ما كان يذهب إليه الحسن، وفرق كبير بين اعتبار الحاكم منافقا يظهر تعاليم الإسلام، وان يكون فاسقا مخالفا للشريعة، ففي حين لا يجب التعرض للمنافق، فإنه يجب على كل مسلم ألا يقبل أن يظل الفاسق على فسقه.

وواصل عندما أعلن هذا الرأي كان يريد هدم ما كان يحاول علماء الأمويين من المرجئة تثبيته في نفوس العامة وهو أن مرتكب الكبيرة مؤمن كامل الإيمان، المذهب الذي كان يعد خضوعاً تاماً للأمويين.

وإذا كان واصل بن عطاء قد رفض من الناحية الظاهرية رأي الخوارج بالحكم على مرتكب الكبيرة بالكفر إلا إنه يتفق مع الخوارج في خلود مرتكب الكبيرة في النار،

---

[1] – الجاحظ، فضل هاشم على عبد شمس، ضمن رسائل الجاحظ، تحقيق : حسن السندوبى، المكتبة التجارية،القاهرة،١٩٣٣ م، ص ١٠٦

ويشترط عدم التوبة، وهو شرط لا يجعله مخالفا لهم وإن لم ينصوا عليه، وسلوك الخوارج في استتابة مخالفيهم يؤكد الاتفاق بينهم وبين واصل في هذه النقطة.

وقد شعر القدماء بهذا القرب بين المعتزلة والخوارج وكان ذلك دافعا وراء تسمية المعتزلة بمخانيث الخوارج (فهم قد وافقوا الخوارج في التخليد، لكن لم يجرءوا على تكفيره، ولذا سموا بهذا الاسم)[١]

لكن إذا كان الخوارج والمعتزلة يتفقان في وجوب التصدي للحاكم الظالم فلماذا لم يمل المعتزلة بالكلية إلى رأي الخوارج فيسموا مرتكب الكبيرة كافرا ؟

يرجع ذلك إلى اختلاف الخوارج والمعتزلة من حيث المنشأ، فبينما كان الخوارج هم الخارجون عن الإمام على عليه السلام، كان المعتزلة منذ بدايتهم متأثرين بشيعة الإمام على عليه السلام، وعلى رأسهم أبو هاشم ومن ثم فكان من المستحيل الاتفاق بينهما.

ولهذا نرى القاضي عبد الجبار لا يسلم للخوارج بتسمية مرتكب الكبيرة كافرا لما ورد من سيرة أمير المؤمنين عليه السلام في أهل البغي (ومعلوم انه لم يبدأ بقتالهم، ولم يتبع مدبريهم، وكذلك لم يسمهم كفرة، ولهذا فإنه لما سأل عليه السلام عنهم أكفار هم؟ قال: من الكفر فروا. فقالوا : أمسلمين هم؟ قال: لو كانوا مسلمين ما قاتلناهم، كانوا إخواننا بالأمس بغوا علينا.

فلم يسمهم كفارا ولا مسلمين وإنما سماهم بغاة وقوله عليه السلام حجة، غير أن الاحتجاج به على الخوارج غير ممكن فإنهم ربما يكفرونه وربما يتوقفون في إسلامه)[٢]

---

[١]- عواد بن عبد الله المعتق، المعتزلة وأصولهم الخمسة، مكتبة الرشد، الرياض، ط٣، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م، ص٢٤

[٢]- عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: د.عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط٣، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م، ص٧٣١

وفي عبارة القاضي الأخيرة ما يوضح هوة الخلاف بين الخوارج والمعتزلة - وإن اتفقوا في السلوك العملي - فبينما يرى المعتزلة قول الإمام على عليه السلام حجة، يتوقف الخوارج في إسلامه أو يكفرونه.

وقد رأى الحسن البصري أن يرسل أحد تلامذته إلى واصل بن عطاء لمناقشته في رأيه فلما ذهب إليه عمرو بن عبيد قال واصل (يا أبا عثمان لم استحق مرتكب الكبائر اسم النفاق ؟ فقال عمرو: لقوله تعالى (والذين يرمون المحصنات. ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون) ثم قال (وإن المنافقين هم الفاسقون)، فكان كل فاسق منافقا إذ كان الألف واللام موجدين في باب الفسق

فقال واصل : أليس الله تعالى قال: (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون) فعرف بالألف واللام وقد قال تعالى في آية أخرى (والكافرون هم الظالمون) فعرف بالألف واللام كما في القاذف)[1].

وقد أصبح عمرو بن عبيد بعد هذه المناظرة المؤسس الثاني للمعتزلة مع واصل، ونلاحظ في هذه المناظرة أمرين هامين سوف يصبحان منهجا عاما للمعتزلة طوال تطورها الفكري عبر التاريخ:

الأول هو استخدام القرآن في تدعيم الرأي إذ هو المرجع والحجة. وقد بدأ هذا الاتجاه منذ نزول القرآن، وبلغ أوجه عندما رفع معاوية القرآن على أسنة الرماح طالبا التحكيم به كذلك كانت مناظرة ابن عباس للخوارج عمادها القرآن، وقد أشار عليه الإمام على - عليه السلام - أن يعتمد على السنة إذ القرآن حمال أوجه، وينطبق قوله عليه السلام على مناظرة عمرو بن عبيد لواصل إذ نرى كلا الرجلين يحتج بالقرآن على صحة مذهبه ومن هنا فقد كان المعتزلة جد حريصين على استقراء القرآن واستخلاص الحجج والأدلة من آياته.

---

[1] - ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص٣٧.

وقد كان واصل (إذا جنه الليل صف قدميه يصلي ولوح ودواة موضوعان فإذا مرت به (آية) فيها حجة على مخالف جلس فكتبها ثم عاد في صلاته)[١].

وقد صحب هذا النشاط اتجاه المعتزلة إلى الدراسات القرآنية فوضع واصل كتابا بعنوان (معاني القرآن)[٢] إلا أنه لم يصل إلينا.

ومما لا شك فيه أن المعتزلة قد تأثروا بالفكر اليوناني الذي وصل إليهم من طرق متعددة[٣] ولا سيما في عهد المأمون، ولقد اعتبر المعتزلة الفلسفة اليونانية أحدى الدعامات الأساسية التي لا يمكن التخلي عنها وفي ذلك يقول الجاحظ (لأ يكون المتكلم جامعا لأقطار الكلام متمكنا في الصناعة يصلح للرياسة حتى يكون الذي يحسن من كلام الدين فى وزن الذى يحسن من كلام الفلسفة والعالم عندنا هو الذي يجمعهما)[٤].

ولقد أقبل المعتزلة على الفلسفة اليونانية بنهم شديد يطالعونها إلى درجة الحفظ والاستظهار وقد (ذكر جعفر بن يحيى البرمكي أرسطاطاليس فقال النظام : قد نقضت عليه كتابه، فقال جعفر: كيف وأنت لا تحسن أن تقراه ؟ فقال : أيما أحب إليك ان اقراه من أوله إلى آخره أم من آخره إلى أوله ؟ ثم اندفع يذكر شيئا فشيئا وينقض عليه فتعجب منه جعفر)[٥].

ولقد كان المعتزلة بحاجة إلى المنطق اليوناني لدحض حجج غير المسلمين ومطاعنهم على الإسلام مما لا يمكن إزاءها الاعتماد على الحجج النقلية التي لا يؤمن بها الطاعنون لذا فقد لجأ المعتزلة إلى الفلسفة اليونانية يستلهمون منها الأساليب المناسبة في جدلهم الدائم مع غير المسلمين.

---

[١]– ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص٣١، ٣٢، وكلمة (آية) ليست فى النص وإنما أكملتها – استقامة للمعنى – من كتاب (باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل فى شرح كتاب الملل والنحل، لابن المرتضى، تحقيق توما أرنلد، مطبعة دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد، ١٣١٦ هـ، ص١٩.

[٢]– ابن النديم، الفهرست، تحقيق: محمد أحمد أحمد، المكتبة التوفيقية، ص٢٣٥.

[٣]– انظر: أوليرى، مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب، ترجمة د. تمام حسان، مكتبة الأنجلو المصرية.

[٤]– الجاحظ، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، الهيئة العامة لقصر الثقافة، جـ٢، ص١٣٤.

[٥]– ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص٥٠.

ولقد كان الأثر الأكبر للفلسفة اليونانية على المعتزلة أنهم غدوا يعتمدون على العقل بصورة كبيرة.

لكن الاعتماد على العقل وقد صار سمة مميزة للفكر الاعتزالي أصبح محل هجوم شديد ولا سيما من أولئك الذين يجدون أن في إعمال العقل داخل النصوص الدينية هرطقة وتجديفا، وقد فهم الكثيرون أن المعتزلة عندنا استخدموا الحجج العقلية كانوا بذلك ينحون الحجج القرآنية جانبا ولقد شاع أن المعتزلة يقدمون العقل على النقل، وهي كلمة حق أريد بها باطل، فنحن لا ننكر أن المعتزلة يقدمون العقل، ولكن بأي معنى؟

يرى المعتزلة أن القرآن الكريم لا يمكن التأكد من صحة دلالته إلا بعد تقدم الأدلة العقلية على توحيد الله وما يتعلق به من الصفات الإلهية، وقد لخص المعتزلة هذه القاعدة بقولهم (الفكر قبل ورود السمع)، ويعلل القاضي عبد الجبار هذه الفكرة بأن القرآن (إنما يدل بأن يصدر من حكيم لا يجوز أن يختار الكذب والأمر القبيح، ومتى لم يكن فاعله بهذه الصفة لم يعلم وجه دلالته، فيجب أن يعلم أولا أنه عز وجل حكيم، لا يختار القبيح حتى يصح أن يستدل بالقرآن على ما يدل عليه، وذلك يمنع من أن يستدل به على إثباته تعالى وإثبات حكمته)[1] ثم يقول(وكل ذلك يوجب أن يرجع في دلالة القرآن إلى أن يعرف تعالى بدليل العقل وأنه حكيم لا يختار فعل القبيح ليصح الاستدلال بالقرآن على ما يدل عليه)[2]

فالعقل مقدم على النقل لأنه كالتمهيد بالنسبة له لا لأن له الأفضلية كما يحلو للتيار السلفي أن يصور ذلك.

لكن الدور الأكبر للعقل عند المعتزلة يتجلى في التفرقة بين المحكم والمتشابه، مما لا تستطيع اللغة أن تحكم فيه، ومن هنا فقد هيمن العقل كذلك على النقل، إذ يكون حكما في توجيه الآيات بما يتفق مع أصول العدل والتوحيد.

---

[1]- عبد الجبار بن أحمد، متشابه القرآن، تحقيق د. عدنان محمد زرزور، مكتبة دار التراث، ١/٢.

[2]- القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، ١/٣.

يقول القاضي عبد الجبار (السامع للقرآن والقارئ له إذا رأى المحكم والمتشابه كالمتناقض في الظاهر لم يكن بأن يتبع أحدهما أولى من الآخر فيما يرجع إلى اللغة، فيلجئه ذلك إذا كان ممن يطلب الدين والبصيرة إلى الرجوع إلى أدلة العقول لينكشف له بها الحق من الباطل، فيعلم عند ذلك أن الحق في المحكم، وأن المتشابه يجب حمله على موافقته)[1].

ونخلص من كل هذا إلى أن تقديم العقل على النقل عند المعتزلة هو (التقديم الذي لا يلغي النقل ولا يغض من شأنه وإنما التقديم الذي يدل على وجوب تأويل ظاهر النص بما يتفق مع معطيات العقل وحججه وأيضا التقديم النابع من تقدم (موضوع) الحجة العقلية على (موضوع) الحجة النقلية)[2].(فالنصوص الدينية عندهم هي الأساس ولكنهم يحاولون تعقلها)[3] أو هي (إيمانية عقلية)[4].

أما الأمر الثاني الذي تلفتنا له هذه المناظرة هو الاعتماد على البلاغة أداة لاستخلاص الحجة من النص القرآني، حيث نرى أهمية ما يعطيه حرف التعريف من دلالة ـ وهو أحد المباحث البلاغية فيما بعد.

وقد نشأ المعتزلة في بيئة فكرية ثرية، فالخصومة حول الإمامة أججت صراعا مستعرا بين فرق شتى نافحت فيها كل فرقة عن مذهبها بما أوتيت من حجج وبما استطاعت من فنون القول والبيان. فالخوارج - وأكثرهم عرب خلص - كانوا مضرب المثل في الفصاحة واللسن، ولا ندرى في أي مجال من مجالات القول نقدمهم، فإجادتهم للشعر أو الخطابة أو المناظرة على حد سواء بل إن نساء الخوارج قد بلغن من الفصاحة مبلغا عظيما.

كذلك كانت فرق الشيعة المختلفة لا تتوانى في النصرة لمذهبها عن طريق الخطباء والشعراء الذين تزخر بذكرهم كتب الأدب العربي.

---

[1] – القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، ١/٢٥.

[2] – د. محمد عمارة، رسائل العدل والتوحيد، دار الشروق، ط٢، ١٤٠٨هـ–١٩٨٨م، ١/٦٠.

[3] – هاتم إبراهيم يوسف، أصل العدل عند المعتزلة، دار الفكر العربي، ط١، ١٤١٣هـ–١٩٩٣م، ص٤٤.

[4] – حسني زينة، العقل عند المعتزلة، دار الآفاق الجديدة، ط١، ١٩٧٨، ص١٤٠.

وفي هذا المناخ لم يكن أمام المعتزلة بد من إتقان سلاح العصر الذي عاشوا فيه، ومن هنا فقد كان واصل حريصا على تجنب لثغته حتى يستطيع تدعيم حجته كصاحب نحلة، وعلى ذلك كان المعتزلة منذ بدايتهم مشغولين بأن تصبح البلاغة وسيلتهم في تأييد آرائهم المذهبية والكلامية وقد عبر عمرو بن عبيد عن ذلك بقوله: (إنك إن أردت تقرير حجة الله في عقول المتكلمين وتخفيف المؤونة على المستمعين وتزيين تلك المعاني في قلوب المريدين بالألفاظ المستحسنة في الآذان المقبولة عند الأذهان، رغبة في سرعة استجابتهم، ونفي الشواغل عن قلوبهم، بالموعظة الحسنة على الكتاب والسنة كنت قد أوتيت فصل الخطاب واستوجبت على الله جزيل الثواب)[1].

ومن هنا نصل إلى نتيجة هامة هي أن المعتزلة على مدى تطورهم الفكري كانوا يفكرون في القرآن بلاغيا بغية استخلاص الحجة التي تدعم هذا الفكر، وبمعنى آخر أنهم كانوا يستخدمون البلاغة أداة لاستنباط الحجة من النصوص القرآنية.

وقد كان للعوامل السياسية أيضا دور هام في ظهور أصل آخر من الأصول الخمسة للاعتزال وهو أصل العدل والذي يعني عدل الله المطلق والذي يستلزم أن يكون الإنسان مسئولا مسئولية كاملة عن افعاله وقد ظهر هذا الأصل رداً على عقيدة الجبر التي اراد الأمويون أن تشيع بين رعيتهم (هذه العقيدة التي ترى أو توحي إلى الناس ان الله قد حكم أزلاً أن تصل هذه الأسرة إلى الحكم وأن ما يعملون ليس إلا أثرا او نتيجة لقدر إلهي محكم من أجل ذلك كان حسنا جدا لهم ولديهم أن تتأصل هذه الأفكار في الشعب حتى كانوا يسمعون راضين شعرائهم يمجدونهم بنعوت تجعل سيادتهم وسلطانهم قدرا مقدورا من الله أو لقضاء أزلي لا محيد عنه)[2] كذلك فإن بطش الأمويين وعمالهم حسب عقيدة الجبر (كان يجب أن يحصل وانه قدر ازلا من الله وانه ليس في مقدور أية إرادة إنسانية تجنبه)[3].

---

[1] – الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام هارون، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ١/١١٣.

[2] – أجناس جولد تسيهر، العقيدة والشريعة فى الإسلام، ترجمة محمد يوسف موسى وآخرين، دار الرائد العربى، بيروت، ص٨٦

[3] – أجناس جولد تسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ص٨٧.

وقد فطن بعض المسلمين إلى خطورة ما يروج له الأمويون من الخضوع للقدر فأنكروا أن يكون هناك قدرا يتدخل في فعل الإنسان وهو ما عرف (بمذهب القدر)، وقد تولى إشاعة هذا المذهب في بادئ الأمر معبد الجهني الذي قبض عليه بعد خروجه على الأمويين مع محمد بن الأشعث وعذب ثم قتل صبرا حوالي سنة ٨٠ هـ وقد تأثر به غيلان الدمشقي - أحد رجال المعتزلة الأوائل - فكتب إلى عمر بن عبد العزيز رسالة يدعوه فيها إلى رد المظالم التي يبرأ منها الله تعالى، وفي هذه الرسالة حاول غيلان استنباط حجته من النصوص القرآنية فكتب يقول (فانظر أي الإمامين أنت فإنه تعالى يقول (وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا) فهذا إمام هدى ومن اتبعه شريكان وأما الآخر فقال تعالى: (وجعلناهم أئمة يدعون إلى النار ويوم القيامة لا ينصرون) ولن تجد داعيا يقول: تعالوا إلى النار - إذا لا يتبعه أحد - ولكن الدعاة إلى النار هم الدعاة إلى معاصي الله، فهل وجدت يا عمر حكيما يعيب ما يصنع أو يصنع ما يعيب أو يعذب على ما قضى، أو يقضي ما يعذب عليه، أم هل وجدت رشيدا يدعو إلى الهدى، ثم يضل عنه، أم هل وجدت رحيما يكلف العباد فوق الطاقة أو يعذبهم على الطاعة، أم هل وجدت عدلا يحمل الناس على الظلم والتظالم، وهل وجدت صادقا يحمل الناس على الكذب والتكاذب بينهم؟ كفى ببيان هذا بيان وبالعمى عنه عمى)[1].

فرسالة غيلان تقرر صراحة مبدأ العدل في إطار فهم النص القرآني، فالله العدل لا يجبر الناس على الظلم ولا يدعوهم إلى ما يعاقبهم عليه، ولكن الدعاة إلى النار هم الدعاة إلى معاصي الله.

وإذا كانت دعوة غيلان قد صادفت قبولا عند عمر بن عبد العزيز إن هشاماً بن عبد الملك عندما تولى الخلافة كان ساخطا - شأنه في ذلك شأن سائر الأمويين - على دعوة غيلان ومن هنا فقد أرسل في طلبه من أرمينية، حيث ناظره الأوزاعي ثم أفتى بتعذيبه وقتله، فقطعت يداه ورجلاه ثم لسانه فمات عام ٩٩ هـ ويقرر الشهرستاني أن واصلا أخذ القدر عن هذين العلمين[2].

---

[1] – ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص٢٥، ٢٦.
[2] – الشهرستاني، الملل والنحل، ٤٧/١.

وقد تتلمذ واصل وغيلان على ابني محمد بن الحنفية أبي هاشم والحسن، وقد شهد واصل بن عطاء مناظرة غيلان لربيعة الرأي في القدر[1] ولقد وقف حكام بني أمية - كما رأينا - للمعتزلة الأوائل المنادين بالعدل بالمرصاد، حيث رأى بَنو أمية ضرورة أن تستأصل المعارضة التي تروج لخلق الإنسان لأفعاله باعتبارها ضد الإرادة الإلهية، وهي في الحقيقة ضد إرادة السلطان، وما أسهل أن يدافع الإنسان عن الله وحقه المطلق الثابت، ولكن وما أصعب الدفاع عن الإنسان وحقه المهضوم الضائع، وعن حقوق الشعوب، ما أسهل الدفاع عن حرية أفعال الله التي لا نزاع فيها، وما أصعب الدفاع عن حرية أفعال الإنسان التي تنكرها كل النظم السياسية، ويسقط دفاعا عنها المناضلون والشهداء)[2].

ويرتبط أصل (الوعد والوعيد) بالأصلين السابقين ارتباطا وثيقا، فحيث كان الله عدلا وكان الإنسان مسئولا عن أفعاله، اقتضى ذلك أن يعد الله المصلحين بالثواب، ويتوعد المفسدين بالعقاب، لا كما يقول المرجئة (لا يضر مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة)

كذلك كان من عدل الله الا يخلف وعده ووعيده، فالله سبحانه وتعالى لا يجوز عليه الخلف أو الكذب، ومن هنا فقد رأى المعتزلة أن الله عز وجل عندما توعد أصحاب الكبائر بالخلود في النار فإن ذلك واقع لا محالة، فمصير مرتكب الكبيرة ولو كان موحدا هو الخلود في النار إن لم يتب عن كبيرته، وهذا الوعيد لأصحاب الكبائر لا تبديل فيه ولذلك قلنا إن هذا الأصل مرتبط بالقول في (المنزلة بين المنزلتين)، كما ارتبط بالعدل.

ومن هنا فقد ذهب واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد إلى أن (المحكمات ما أعلم الله سبحانه من عقابه للفساق كقوله: (ومن يقتل مؤمنا متعمدا) وما اشبه ذلك من آى الوعيد. وقوله (واخر متشابهات) نقول: أخفى الله عن العباد عقابه عليها ولم يبين أنه يعذب عليها كما بين في المحكم)[3].

---

[1]- سليمان الشوايشي، واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية، ص٤٢.
[2]- د. حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مكتبة مدبولي، ٣/٣٩.
[3]- أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، ١/٢٩٣، ٢٩٤.

ورأى واصل وعمرو في المحكم والمتشابه يؤيد فكرتيهما في حكم مرتكب الكبيرة وهو الخلود في النار الذي صرح به الله سبحانه والذي لا يجوز مع عدله خلفه أو تبديله (وفي هذا المبدأ - الوعد والوعيد - يتفق المعتزلة مع الخوارج بكل اتجاهاتهم ما عدا مرجئتهم ويختلفون مع المرجئة بكل اتجاهاتهم)[١].

أما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيعد أكثر الأصول الاعتزالية تفاعلا مع المناخ السياسي الذي عاش فيه المعتزلة حيث (كانت غايته إقامة الحرية السياسية للشعوب وأن على الشعوب أن تثور ضد حكامها إذا ظلمت)[٢].

ويرى الدكتور النشار أن هذا المبدأ الذي مارسه الخوارج عمليا اكتفت فيه المعتزلة بوضع الإطار النظري (ولم يحقق تطبيق هذا الأصل من المعتزلة، بل طبقه الزيود فقط ولذلك وسم أهل السنة والجماعة المعتزلة بأنهم مخانيث الخوارج)[٣].

ونحن وإن كنا نتفق مع الدكتور النشار على دور الزيود السياسي إلا إننا نرى أن الفضل في ذلك يرجع إلى المعتزلة ليس فقط لأنهم وضعوا أساسا نظريا للثورة بل لأن ثورة زيد بن علي (كانت ثورة اعتزالية خالصة، وذلك لأنه لم تكن هناك في ذلك التاريخ فرقة زيدية بالمعنى الذي حدث ووجد بعد ذلك)[٤]. وقد كان محمد الباقر - وهو أخو زيد - وابنه جعفر الصادق بعد أن تزعما الشيعة لا يريان الخروج على بني أمية ويشيعان في أتباعهما أنه (لا يجوز أن يخرج واحد من أهل البيت حتى يأذن الله بزوال ملكهم)[٥]. لكن زيد بن علي كان قد تلقى أصول الاعتزال على يد مؤسسه واصل بن عطاء، ومن بين الأصول التي اعتنقها زيد مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومن هنا فقد كان زيد على خلاف مع أخيه وابن أخيه بسبب اعتناقه لمبدأ الاعتزال الذي تلقاه عن واصل، ويروى ابن المرتضى (أن واصلا دخل المدينة ونزل على إبراهيم بن يحيى فتسارع إليه زيد بن علي ويحيى بن

---

[١]- د. نصر أبو زيد، الاتجاه العقلي، ص٤٠.
[٢]- د. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ٤٤١/١.
[٣]- د. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ٤٤٠/١.
[٤]- د. محمد عمارة، المعتزلة والثورة، ص٦٥.
[٥]- الشهرستاني، الملل والنحل، ١٥٦/١.

زيد وعبد الله بن الحسن، وإخوته محمد بن عجلان، وأبو عباد الليثي، فقال جعفر بن محمد الصادق لأصحابه : قوموا بنا إليه، فجاءه والقوم عنده - أعني زيد بن على وأصحابه - فقال جعفر : أما بعد فإن الله تعالى بعث محمدا بالحق والبينات والنذر والآيات وانزل عليه (وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله) فنحن عترة رسول الله وأقرب الناس إليه وإنك يا واصل أتيت بأمر يفرق، وتطعن به على الأئمة، وأنا أدعوكم إلى التوبة. فقال واصل : الحمد لله العدل في قضائه، الجواد بعطائه المتعالى عن كل مذموم، والعالم بكل خفي مكتوم، نهى عن القبيح ولم يقضه، وحث على الجميل ولم يحل بينه وبين خلقه، وإنك يا جعفر وابن الأئمة شغلك حب الدنيا فأصبحت بها كلفا وما أتيناك إلا بدين محمد صلى الله عليه وآله وسلم وصاحبيه وضجيعيه ابن أبي قحافة وابن الخطاب، وعثمان بن عفان وعلى بن أبي طالب وجميع أئمة الهدى فإن تقبل الحق تسعد به وإن تصدف عنه تبؤ بإثمك، فتكلم زيد بن على فأغلظ لجعفر أي أنكر عليه ما قال وقال : ما منعك من اتباعه إلا الحسد لنا، فتفرقوا)[1].

وهذا النص المهم يؤكد على ما سبق أن أشرنا إليه من تأثير واصل على زيد وأصحابه، كما يظهر تخوف جعفر الصادق من دعوة واصل التي انضم إليها زيد والتي خالف بها منهج الإمامية في مهادنة الأمويين.

وقد بدأ زيد ثورته على هشام بن عبد الملك عام ١٢٢هـ وقتل في أثناء الثورة ودفنه أصحابه سرا ثم اكتشف الأمويون جثته فأخرجوها، ومثلوا بها، ثم احرقوها.

وقد أوصى زيد قبل موته ابنه يحيى بمواصلة الجهاد ضد الأمويين فتعهد يحيى بذلك ووفى بعهده فقام بتجهيز جيشه وحقق بعض الانتصارات على الأمويين لكنه في النهاية قتل ثم صلب عام ١٢٥ هـ والذي نريد التأكيد عليه (أن ثورة زيد بن على هي ثورة معتزلية لحما ودما ولقد ظل أمر ما سمي بعد ذلك بالزيدية هكذا زمنا طويلا، فزيد قد اقتبس الاعتزال من واصل بن عطاء وصارت أصحابه كلها معتزلة وابنه يحيى كان من قبل ثورة أبيه ومن بعدها وقبل خروجه هو وحتى صلبه في خراسان على مذهب

---

[1] - ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص٣٣.

المعتزلة، وقبل أن يصل فوض الأمر بعده إلى محمد وإبراهيم ابني عبد الله بن الحسن وهم معتزلة كذلك)[1] وهكذا نستطيع أن نعتبر الزيود في بداية نشأتهم جناحا عسكريا للمعتزلة.

والنتيجة التي نصل إليها من كل ما سبق أن أربعة من الأصول الاعتزالية الخمسة قد نشأت في أتون الصراعات السياسية التي نشأ المعتزلة بين احضانها (واحد الفروق الكبرى بين المعتزلة والفرق التي عاصرتها او كانت قبلها هو ان السياسة كانت تلعب دورا أقل عند هذه الفرق فقد كان للمعتزلة - بالتأكيد - وجهات نظر سياسية)[2].

أما أصل التوحيد - على اهميته - فقد نشأ بعيدا عن المجال السياسي وكان ظهوره في ظل الخلاف بين المعتزلة وغيرها من الفرق الكلامية في المسائل العقائدية، وسوف يصبح في بؤرة الاهتمام أثناء الخلافة العباسية وعلى وجه التحديد في (مسألة خلق القرآن).

وقد سبق أن ذكرنا أن أبا هاشم - أستاذ واصل - كان قد أوصى بالأمر إلى محمد بن على بن عبد الله بن عباس والد المنصور والسفاح ويذكر ابن المرتضى أن (السفاح والمنصور كانا على هذا المذهب)[3] أي مذهب المعتزلة ومن هنا فقد رأينا إكرام المنصور لعمرو بن عبيد (وخلال فترة رئاسته (١٣١-١٤٤ هـ) بعد وفاة واصل بن عطاء حدثت تطورات عديدة على المذهب منها ما يتعلق بتطور الموقف تجاه السلطان وانعكاس ذلك على حياة المذهب الداخلية)[4] فقد طلب منه المنصور أن يتولى أصحابه من المعتزلة امور الدولة، لكن عمراً رفض ذلك لأنه كان غير راض تماما عن سلوك المنصور ولا سيما وقد أظهر البطش بالعلويين وقد تفجر الخلاف بين المعتزلة والسلطة العباسية بعد ثورة محمد بن عبد الله بن الحسن المعروف بالنفس الزكية وذلك سنة ١٤٥ هـ، أي بعد وفاة عمرو بن عبيد بعام

---

[1] – د. محمد عمارة، المعتزلة والثورة، ص٦٧.

[2] – مونتجمرى وات، القضاء والقدر فى فجر الإسلام وضحاه، ترجمة د. عبد الرحمن عبد الله الشيخ: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨، ص١٢٢.

[3] – ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص١٢٢.

[4] – د. رشيد الخيون، معتزلة البصرة وبغداد، دار الحكمة، لندن، ط١، ١٩٩٧، ص٨٤.

واحد كذلك خرج المعتزلة بقيادة الرحال مع إبراهيم أخي النفس الزكية ويذكر الشريف المرتضى(أن محمداً وإبراهيم كانا قد استجابا لواصل إلى القول بالعدل والتوحيد)[1].

لذلك فليس من الغريب أن يضطهد الرشيد المعتزلة ففى خلافته انتقل بشر بن المعتمر إلى بغداد حيث حبس لتشيعه لكنه استطاع بعد ذلك أن ينشر الاعتزال في بغداد وكان بشر يرى أن عليا - عليه السلام - أفضل الصحابة بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ثم يليه في الفضل أبو بكر، وقد تلقى البغداديون قاطبة عن بشر هذا الراي، بينما كان معتزلة البصرة يرون التدرج بالأفضلية مما أدى إلى ظهور مدرسة جديدة للاعتزال في بغداد والتي تشكل مع مدرسة البصرة الأولى جناحي الاعتزال، وقد كان (تفضيل مدرسة البغداديين المعتزلية لعلى بن أبي طالب موقفا سياسيا، تعاطفت فيه وبه هذه المدرسة مع العلويين المضطهدين، واتخذت به موقفا مناوئاً ومعارضا لسلوك العباسيين، هذا بعد أن عجزت عن المناوأة والمعارضة بالثورة والسيف والخروج، فهو إذا موقف سياسي وليس مجرد جدل عقيم حول قضية عقيمة عفى عليها الدهر وتجاوزها الزمان)[2].

وقد أطلق على المدرسة البغدادية لقب (متشيعة المعتزلة) وبهذا يكون الاعتزال قد دخل مرحلة جديدة يتزاوج فيها فكر الاعتزال مع التشيع. وقد أخرجت المدرسة البغدادية العديد من رجال الفكر الاعتزالي نذكر منهم أبا موسى المردار الملقب (براهب المعتزلة)، وأحمد بن أبي دؤاد، وجعفر بن حرب، وجعفر بن بشر، والإسكافي، والخياط، والبلخي، ولقد استطاعت المدرسة البغدادية بفضل ثمامة بن الأشرس ان تقنع المأمون بالاعتزال حيث التزم بالمذهب كاملا.

وقد وصل المعتزلة فى عهد المأمون إلى أوج مجدهم حتى إن بشر بن المعتمر الذي سجن في عهد الرشيد أصبحت له الصدارة في عهد المأمون، وقد راى معتزلة بغداد أنه قد آن الأوان لنشر الاعتزال على النطاق الأوسع، لذلك أعلن المأمون بتأثير احمد بن أبي دؤاد مقالة خلق القرآن، وبدا في امتحان الناس بها.

---

[1]- الشريف المرتضى، أمالى المرتضى، غرر الفوائد ودرر القلائد، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربى، ١/١٦٩.

[2]- د. محمد عمارة، المعتزلة والثورة، ص١٠٩.

وفكرة خلق القرآن فكرة قديمة عانى المفكرون في سبيلها كثيراً، فالجعد بن درهم كان أول من نادى بخلق القرآن فذبحه خالد بن عبد الله القسرى مع الأضاحي يوم العيد عام ٩٩هـ.

وقتل هشام بن عبد الملك جهم بن صفوان لقوله بخلق القرآن بعد أن عذبه عذابا شديدا، ويتهم حماد بن أبي سليمان أبا حنيفة بالشرك لقوله بخلق القرآن[١].

وعندما بلغ الرشيد أن بشراً المريسى يقول بخلق القرآن قال : (علي إن أظفرني الله به لأقتلنه قتلة ما قتلتها أحدا قط)[٢].

وتأخذ قضية خلق القرآن اهميتها عند المعتزلة من تجسيدها لأصل التوحيد وهو الأصل الأول عندهم وبه يلقبون ويفتخرون وفي ذلك يقول الخياط إن المعتزلة هم وحدهم (المعنيون بالتوحيد والذب عنه بين العالمين)[٣] وإن الكلام في التوحيد كله لهم دون سواهم (وهل يعرف أحد صحح التوحيد وثبت القديم جل ذكره واحدا في الحقيقة واحتج لذلك بالحجج الواضحة وألف فيه الكتب ورد على أصناف الملحدين من الدهرية والثنوية سواهم ؟)[٤].

وإذا كانت أربعة من الأصول الاعتزالية قد نشأت في إطار الظروف السياسية التي عاشها المعتزلة فإن أصل التوحيد قد تبلور في الفكر الاعتزالي نتيجة لظروف دينية بحتة فقد نشأ المعتزلة وسط خضم متلاطم من العقائد الدينية الإسلامية وغير الإسلامية وقد مثل غير المسلمين من يهود ونصارى وثنوية ومجوس وغيرهم بعض الخطر على عقيدة التوحيد بما يقدمونه من اعتراضات وتساؤلات في أصول العقيدة لكن خطرهم يقل كثيرا إذا ما قورن بما شكله أصحاب المذاهب الإسلامية المنحرفة من خطر على التوحيد (فقد اعتقد بعض المسلمين في هيئة ذات الله اعتقادات كثيرة غليظة ممجوجة لا يستسيغها

---

[١]- الأشعرى، الإبانة عن أصول الديانة، ص١٤٠.

[٢]- ابن الجوزى، مناقب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق سعد كريم الفقى، دار ابن خلدون، ص٢٧٥.

[٣]- أبو الحسين الخياط، الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد، تحقيق د. نيبرج، الدار العربية للكتاب، بيروت، ١٤١٣-١٩٩٣م، ص١٣.

[٤]- الخياط، الانتصار، ص١٧.

العقل، حتى ذهب البعض إلى ان جعلوا له كل أعضاء الجسم ما خلا اللحية ونحوها مما يتسم به الرجال في الشرق)[١]. فهناك السبئية وآراؤهم في الإمام علي - عليه السلام - والمشبهة والمجسمة والحلولية والكرامية ممن ينتسبون إلى الإسلام، وقد تصدى المعتزلة لكل الفرق التي أرادت تشويه التوحيد الخالص على النحو الذي ذكره الخياط ومن هنا فقد اقام المعتزلة مفهومهم للتوحيد على أساس تنزيه الله سبحانه وتعالى عن مشابهة الخلق ولم يثبتوا لله سبحانه وتعالى صفات زائدة على ذاته لكونه تعالى الواحد القديم (وكانت هذه المقالة في بدئها غير نضيجة وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين ازليين، قال ومن أثبت معنى صفة قديمة فقد أثبت إلهين)[٢].

وقد كانت آراء المعتزلة في الصفات وميلهم إلى تأويلها مجازيا موضع جدل عنيف بينهم وبين معارضيهم وقد أطلق عليهم خصومهم من جراء هذا الراي اسم (المعطلة) ويعنون بذلك تعطيل صفات الله اي نفيها كما أطلقوا عليهم (الجهمية) نسبة إلى جهم بن صفوان الذي كان أول من نادى بتأويل الصفات.

وفي حين راى أهل السنة ذلك موضع قدح في الفكر المعتزلي رأى المعتزلة فيه مصدر فخر واعتزاز.

وصفة الكلام إحدي الصفات الإلهية التي كانت محل نزاع شديد بين الفرق الإسلامية (ولا خلاف لأرباب الملل في كونه تعالى متكلما وإنما الخلاف في معنى كلامه وقدمه وحدوثه)[٣].

ففي حين راى أهل السنة ان الكلام صفة قديمة لله، راى المعتزلة أن الكلام فعل حادث له جل وعلا، ولما كان القرآن كلام الله بنص الذكر الحكيم،لم يخالف في ذلك أحد حتى المعتزلة - على عكس ما يروج لغير ذلك بعض الباحثين - فقد أدى اختلاف مفهوم الكلام الإلهي إلى الاختلاف حول طبيعته من حيث قدمه وحدوثه وهي ما عرفت بقضية

١- ت.ج. دى بور،تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ترجمة: د. محمد عبد الهادى أبو ريدة، دار النهضة العربية، ص٨٦.

٢- الشهرستانى، الملل والنحل، ٤٦/١.

٣- عبد القادر السنندجي الكردستانى، تقريب المرام فى شرح تهذيب الكلام، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، ١٣١٩هـ، ص١٤١.

(خلق القرآن) حيث رأى المعتزلة تبعاً لرأيهم السابق الذي قرره واصل انه إذا كان (القرآن غير مخلوق فنحن إذن إزاء موجودين أبديين خالدين الله وكلامه، وبذلك نكون قد هدمنا مبدأ التوحيد)[١].

ومن ثم فإن المعتزلة (استوعبت النص على أساس انه فعل مخلوق)[٢]. وقد رأى المعتزلة أن يعلنوا أصل التوحيد وخلق القرآن في عهد المأمون بعد سلسلة طويلة من الاضطهادات مرت بمن اعتنق فكرة التوحيد الخالص وقد استمر المعتزلة في إعلان مقولة خلق القرآن، وامتحان الناس بها في ظل خلافة المعتصم ومن بعده الواثق.

وقد كان الجاحظ معاصرا لأحداث المحنه وقد سجل بعض وقائعها في كتابه (خلق القرآن) ومن تلك الوقائع المهمة التي يوردها الجاحظ في كتابه مخالفا بها روايات أهل السنة المناظرات بين أحمد بن أبي دؤاد وأحمد بن حنبل في مجلس المعتصم، حيث يروى ان احمد بن حنبل قد أقر بخلق القرآن فيقول (وقد كان صاحبكم هذا يقول:لا تقية إلا فى دار الشرك، فلو كان ما أقر به من خلق القرآن كان منه على وجه التقية، فقد أعمل التقية فى دار الإسلام، وقد أكذب نفسه، وإن كان ما أقر به على الصحة والحقيقة، فلستم منه وليس منكم، على انه لم ير سيفاً مشهوراً، ولا ضرب ضربا كثيرا، ولا ضرب إلا بثلاثين سوطا مقطوعة الثمار مشعشعة الأطراف حتى أفصح بالإقرار مراراً ولا كان في مجلس ضيق، ولا كانت حاله حال مؤيسة ولا كان مثقلا بالحديد، ولا خلع قلبه بشدة الوعيد، ولقد كان ينازع بألين الكلام ويجيب بأغلظ الجواب، ويرزنون ويخف، ويحلمون ويطيش)[٣].

إن هذا النص المهم يعيد بناء الكثير من المفاهيم التي تتعلق بتاريخ (محنة) خلق القرآن وينفي - نوعا ما - عن المعتزلة تهمة الإرهاب الفكري الذي وصمهم به كثير من الباحثين، كما يؤكد ظهور حجتهم على مخالفيهم وعلى رأسهم احمد بن حنبل الذي يؤكد الجاحظ إقراره بخلق القرآن.

---

[١]- مونتجمرى وات، الإسلام والمسيحية فى العالم المعاصر، ترجمة د. عبد الله عبد الرحمن الشيخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١، ص١٩٩.

[٢]- د. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، المركز الثقافى العربى، ط٤، ١٩٩٨، ص٢٤٥.

[٣]- الجاحظ، خلق القرآن،(ضمن كتاب جدل التنزيل) تحقيق: د. رشيد الخيون، منشورات الجمل، ٢٠٠٠م، ص١٨٢.

وفي مناظرات المعتزلة لخصومهم كان اعتمادهم على النصوص القرآنية والتي برعوا في تأويلها حسبما يوافق أصل التوحيد لذلك كان بشر المريسي يقول للمأمون عن عبد العزيز بن يحيى الكناني أثناء مناظرته له (يا أمير المؤمنين أطال الله بقاك هذا يريد نص التنزيل بكل شيء يتكلم به، أو يلفظ به، وليس كل ما يتكلم به الناس ويحتجون به يجدونه بنص التنزيل، وإنما يجدونه بالتأويل، وهذا لا يقبل التأويل ويبطل التفسير، حتى كأنه كان مشاهدا للتنزيل، وهذا مما لا أسوغه أنا للمناظرين، ولا أطلقه للمتكلمين، إذ كان الناس لا يجدون علم كل ما يحتاجون إليه ويتنازعون فيه من أمر دينهم في كتاب ربهم بنص التنزيل ولو كان هذا كما يقول عبد العزيز لبطل التفسير كله وبقى الناس في حيرة من دينهم والناس جميعا يوافقونني على قولي ويخالفون عبد العزيز)[١].

وقد أحس أصحاب الحديث باهتزاز مكانتهم لذا قرروا أن يخرجوا على الواثق بقيادة أحمد بن نصر الخزاعي وكان ذلك عام ٢٣١ هـ - أي قبل وفاة الواثق بعام واحد - لكن أمرهم وصل إلى الواثق قبل أن يبدءوا في تنفيذ مخططهم فسيق أحمد بن نصر إلى الواثق حيث قتل ثم صلب وحمل رأسه إلى بغداد.

ويبدو أن الواثق قد أحس بخطورة حمل الناس على آراء المعتزلة فتراخى بعد هذه الواقعة عن القول بخلق القرآن.

فلما تولى المتوكل رأى تثبيتا لدعائم كرسيه أن يقرب أصحاب الحديث إليه خشية أن يخرجوا عليه كما خرجوا من قبل على الواثق وأرسل إلى أحمد بن حنبل يقول (وقد صح عندنا نقاء ساحتك، وقد أحببت أن آنس بقربك وأتبرك بدعائك وقد وجهت إليك عشرة آلاف درهم معونة على سفرك)[٢].

ثم تتابعت إجراءات المتوكل ضد المعتزلة حيث نهى عام ٢٣٤ عن القول بخلق القرآن وبعث إلى المحدثين وترك لهم أن يحدثوا بأحاديث الصفات والرؤية ثم أمر المتوكل

١- عبد العزيز بن يحيى الكناني، الحيدة، تحقيق: د. جميل صليبا، دار صادر، بيروت، ط٢، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م، ص١٢٢.

٢- تقي الدين أبو محمد المقدسي، محنة الإمام أحمد بن حنبل، مركز الكتاب للنشر، ص١١١، ١١٢.

بعد ذلك بثلاث سنوات بعزل أحمد بن أبي دؤاد وإنزال جثة أحمد بن نصر الخزاعي فأنزلت وضم رأسه إلى جسده ودفعت إلى أوليائه في يوم عيد الفطر فدفنت.

ومن هنا يرى أهل السنة أن (الخلفاء ثلاثة : أبو بكر الصديق قاتل أهل الردة حتى استجابوا له، وعمر بن عبد العزيز رد مظالم بني أمية، والمتوكل محا البدع و أظهر السنة...)[١] إلى آخر صفات التمجيد والتعظيم التي أضفاها أهل السنة على المتوكل.

وقد استطاع المعتزلة أن يقووا من مركزهم مرة ثانية عندما وصل البويهيون إلى الحكم، ويرجع هذا إلى أن الدولة البويهية كانت دولة شيعية وقد علمنا الصلات الوثيقة بين المعتزلة والشيعة فقد تتلمذ واصل على أبي هاشم بن محمد بن الحنفية، وتتلمذ زيد بن علي على واصل، والمدرسة البغدادية كانت تسمى (متشيعة المعتزلة) واستطاعت التأثير على المأمون حتى أوصى للرضا بالخلافة، لذلك كله فقد تنفس المعتزلة الصعداء في ظل الدولة البويهية وكان ثمرة هذا الالتقاء بين المعتزلة والدولة البويهية جد خطير، إذ إنه منذ ذلك اليوم حدث امتزاج تام بين الفكر الاعتزالي والفكر الشيعي الزيدي منه على وجه الخصوص (ومن الخطأ الجسيم سواء من ناحية التاريخ الديني أو التاريخ الأدبي أن نزعم بأنه لم يبق للاعتزال أثر قائم محسوس بعد الفوز الحاسم الذي نالته العقائد الأشعرية)[٢] ذلك أن المعتزلة ما هم إلا وجه من وجوه الزيدية وقد أشار إلى ذلك القدماء والمحدثون على حد سواء لم يخالف في ذلك أحد، فالملطي يرى أن المعتزلة هي الفرقة الرابعة من فرق الزيدية[٣] ويذهب الشهرستاني إلى أن الزيدية (يرون رأى المعتزلة ويحذون حذوهم حذو القذة بالقذة ويعظمون أئمة الاعتزال أكثر من تعظيمهم أئمة أهل البيت)[٤] ويذكر المقريزي أن الزيدية يوافقون (المعتزلة في أصولهم كلها إلا مسألة الإمامة)[٥].

١- ابن الجوزى، مناقب الإمام أحمد بن حنبل، ص٣١٢، ٣١٣.

٢- جولد تسيهر، العقيدة والشريعة فى الإسلام، ص١٩٩.

٣- أبو الحسين محمد بن أحمد الملطى، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تحقيق: محمد زاهد الكوثرى، ص٣٩.

٤- الشهرستانى، الملل والنحل، ١/١٦٢.

٥- تقى الدين أبو العباس المقريزى، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار (الخطط المقريزية)، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٤/٣٥٢.

ويؤكد ابن تيمية على أنه بين المعتزلة والزيدية (نسب راجح من جهة المشاركة في التوحيد والعدل والإمامة والتفضيل)[١].

ويقول المقبلي اليمني عن الزيدية في اليمن (هم معتزلة في كل الموارد إلا في شيء من مسائل الإمامة، وهي مسألة فقهية وإنما عدها المتكلمون من فنهم لشدة الخصام كوضع بعض الأشاعرة المسح على الخفين في مسائل الكلام.. والمخالف في هذه المسائل لا ينبغي ان يعد فرقة كما قال السيد الهادي بن إبراهيم الوزير رحمه الله تعالى وهو من أشد الناس شكيمة في نصرة مذهب الزيدية والتعصب لهم والرد على مخالفيهم فقال فيهم وفي المعتزلة "وإنهما فرقة واحدة في التحقيق إذ لم يختلفوا فيما يوجب الإكفار والتفسيق" ذكر هذا في خطبة منظومته التي سماها "رياض الأبصار" عدد فيها أئمة الزيدية وعلماءها وعلماء المعتزلة متوسلا بهم، فذكر الأئمة الدعاة من الزيدية، ثم علماء المعتزلة ثم علماء الزيدية من أهل البيت ثم من شيعتهم واعتذر عن تقديم المعتزلة على الزيدية بما لفظه "وأما المعتزلة فقد ذكرت بعض أكابرهم وكراسي منابرهم مع إجمال وإهمال، إذ هم الأعداد الكثيرة والطبقات الشهيرة، ورأيت تقديمهم على الزيدية لأنهم سادتها وعلماؤها فألحقت سمطهم بسمط الأئمة وذلك لتقديمهم في الرتبات ولأنهم مشايخ سادتنا وعلمائنا القادات" وهذا الذي قال هو حقيقة الأمر في اتحاد هاتين الفرقتين كما لا يخفى على من صح أن يعد من أهل هذا الشأن هذه كتبهم شاهدة بذلك)[٢]. وذكر في موضع آخر أنهم (يوافقون المعتزلة في العقائد)[٣].

وقد وضع ابن المرتضي وهو من الزيدية كتابه (المنية والأمل) مدافعا فيه عن المعتزلة كما جعل أئمة الزيدية ابتداء من زيد بن على ضمن (طبقات المعتزلة)

---

[١]- ابن تيمية، منهاج السنة النبوية فى نقض كلام الشيعة والقدرية، دار الكتب العلمية، بيروت، ١/١٦.
[٢]- محمد المقبلى اليمنى،العلم الشامخ في تفضيل الحق علي الآباء والمشايخ، ط١، ١٣٢٨، ص٧، ٨.
[٣]- محمد المقبلى اليمنى، العلم الشامخ، ص٣١٩.

ويقول جولد تسيهر (ومن بين فرق الشيعة نلاحظ أن الفرق الزيدية على الأخص هي في تفصيلات مذهبها أوثق صلة بتعاليم المعتزلة بدرجة أعظم من الفرق الإمامية وقد استقر الاعتزال في مؤلفات الشيعة حتى يومنا هذا. ويمكن أن نعتبر كتب العقائد الشيعية كأنها من مؤلفات المعتزلة لأنها تنقسم إلى قسمين كبيرين يندرج تحت أحدهما أبواب الوحدانية ويندرج تحت القسم الآخر أبواب العدالة)[١] ويتفق الشيخ جمال الدين القاسمي مع المستشرق جولد تسيهر على استمرار الفكر الاعتزالي حيث يقول (إن المعتزلة اليوم - كفرقة أهل السنة والجماعة - من أعظم الفرق رجالا وأكثرها تابعا لأن شيعة العراق على الإطلاق معتزلة وكذلك شيعة الأقطار الهندية والفارسية والشامية ومثلهم الشيعة الزيدية في اليمن)[٢].

ويقول زهدى جار الله (إذا كان المعتزلة قد انعدموا بين أهل السنة فمن الخطأ أن نظن أنهم انقرضوا)[٣] ويذكر زهدى جار الله أن الشيعة قد استمرت على الاعتزال إلى يومنا هذا ويخص الزيدية بأنها أكثر فرق الشيعة تعلقا بالاعتزال.

وتقول الباحثة هانم إبراهيم يوسف (لقد ارتبطت الزيدية بالمعتزلة منذ نشأة كل من الفريقين وظلت صلتهما قائمة حتى انهار الاعتزال عندئذ قامت الزيدية بعمل عظيم وهو الاحتفاظ بمؤلفات المعتزلة والحفاظ على تراثهم)[٤].

ويقول الدكتور أحمد شوقي العمرجي (ولقد مهد الفكر الاعتزالي لأول دولة في العالم الإسلامي، وحين انتقل إدريس بن عبد الله إلى المغرب فإن قبيلة (أوربة) التي استجابت لدعوته وسارعت إلى موالاته كانت مهيأة لذلك نتيجة تأثرها بالفكر المعتزلي، إذ كان واصل بن عطاء قد بعث إليهم أحد تلامذته وهو عبد الله بن الحارث، ولم يكن هذا التأثير والتأثر في اتجاه واحد من المعتزلة إلى الزيدية وإنما كان متبادلا، يدل على ذلك الميل إلى التشيع بين معتزلة بغداد حتى أطلق عليهم (متشيعة المعتزلة) وكان كثيرون من

---

[١]- جولد تسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ص١٩٩.
[٢]- جمال الدين القاسمي، تاريخ الجهمية والمعتزلة، المنار، ١٣٣١هـ، ص٤٢.
[٣]- زهدى جار الله، المعتزلة، ص٢١٨.
[٤]- هانم إبراهيم يوسف، أصل العدل عند المعتزلة، دار الفكر العربي، ط١، ١٤١٣-١٩٩٣م، ص٣٠.

المعتزلة كمحمد بن عبد الله الاسكافي وغيره ينتسبون إلى زيد بن علي في كتبهم ويقولون: نحن زيدية، ووصفه الجاحظ في صنعة الكلام ويشهد له بنهاية التقدم فيه، ووصفه جعفر بن حرب في كتابه (الديانة)، وقد شايع الخليفة المأمون الزيدية على أساس صلتهم بالمعتزلة)[١]

إننا إذ نورد في هذا الصدد آراء هذا الجمع من الباحثين فما ذلك إلا للتأكيد على صلة المعتزلة بالزيدية الأمر الذي يفتح أمامنا أبوابا من الدراسات التي تقوم على هذا الأساس من الصلة بين الفكرين.

وقد بدأ هذا الاندماج كما قلنا في ظل دولة البويهين لكنه بدأ طور قوته في عصر الصاحب بن عباد الذي قوى من شأن الاعتزال وجعله مذهباً رسمياً لدولته وجعل القاضي عبد الجبار بن أحمد قاضيا للقضاة.

ويعد القاضي عبد الجبار من أفضل الشخصيات الاعتزالية التي يمكن أن تدلنا على منهج المعتزلة الذي يستخدم القرآن وفهمه البلاغي لتأييد الفكر الاعتزالي ويرجع هذا إلى ما تبقى من مؤلفاته والتي نجت من المصير السيئ الذي أصيب به تراث المعتزلة الضخم من ضياع وتحريف وتشويه.

ويشارك القاضي عبد الجبار في نجاة مؤلفاته من الضياع أحد الرجال الذين يمثلون الاعتزال في بيئة خوارزم ونعني به جار الله الزمخشري وقد تلقى الاعتزال على يد محمود بن جرير الأصبهاني الذي نقل الفكر الاعتزالي إلى خوارزم بعد سقوط دولة البويهين وإصدار القادر بالله (اعتقاده) الشهير بمنع الفكر الاعتزالي في بغداد وذلك عام ٤٠٨ هـ.

نقول إنه من بين أعلام المعتزلة الذين ضاع تقريبا كل تراثهم استثنت حوادث الدهر من بينهم تراث هذين العلمين - القاضي عبد الجبار وجار الله الزمخشري - فأبقت

---

[١]- د. أحمد شوقي إبراهيم العمرجي، الحياة السياسية والفكرية للزيدية، مكتبة المدبولي، ط١، ٢٠٠٠م، ص٢٢١، ٢٢٢.

لنا ذخيرة صالحة من مؤلفاتهما فبين أيدينا للأول (المغنى أبواب التوحيد والعدل) (وتنزيه القرآن عن المطاعن) و (ومتشابه القرآن) و(الأصول الخمسة) وغيرها.

وللثاني : العديد من المؤلفات من أهمها تفسيره (الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل). وإننا نكتفي هنا بذكر هذه المصنفات لأنها أكثرها دلالة على ما نحن بصدده في هذا التمهيد من البحث عن التناول البلاغي للقرآن وارتباطه بالفكر الاعتزالي أو(التفسير العقدي المبني على التأويل)[1] وللمعتزلة - كما عرضنا - أصول خمسة (وليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة : التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإذا كملت في الإنسان هذه الخصال الخمس فهو معتزلي)[2]

وقد دافع القاضي عبد الجبار والزمخشري عن هذه الأصول الخمسة معتمدين في ذلك على النصوص القرآنية مستخدمين الأدوات البلاغية في استخراج الحجج من هذه النصوص ونستطيع أن نجد في أي أصل من الأصول الخمسة العديد من الشواهد على هذا المنهج ولنتناول هنا على سبيل المثال الأصل الأول وهو التوحيد

١- تعتبر قضية الصفات لب التوحيد وقد نزّه المعتزلة الذات الإلهية عن كل صفة تؤدي إلى المشابهة مع المخلوقين لذا فقد أوّل المعتزلة ما ورد في القرآن الكريم من الآيات المتعلقة بالصفات بما يتناسب مع تنزيه الله سبحانه وتعالى عن المماثلة مع أحد من خلقه وقد اعتمد هذا التأويل بدرجة كبيرة على (المجاز) ولنتوقف عند قوله تعالى (وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون)[3] ففي الآية ذكر لليمين وللقبضة مما يمكن ان يتخذه المجسمة دليلا لهم، لذلك وقف القاضي عبد الجبار والزمخشري عند هذه الآية محاولين أن يحملوها لتوافق تنزيه الله سبحانه وتعالى، وكان سلاحهما في ذلك التأويل البلاغي، يقول القاضي عبد الجبار) وقوله تعالى (والسماوات مطويات بيمينه) فلا

---

[1]- لويس غرديه و.ج. قنواتي، فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية، ترجمة: د. صبحي الصالح ود. فريد جبر، دار العلم للملايين، ط٢، ١٩٨٣، ١٨٩/٣.

[2]- الخياط، الانتصار، ص١٢٦، ١٢٧.

[3]- الزمر: ٦٧.

يصح تعلق المشبهة ان لله تعالى يمينا ولا بقوله (والأرض جميعا قبضته) أن له كفا، وذلك لأن التعارف في اللغة أن التمدح بما يجرى هذا المجرى إنما يريد به الملك والاقتدار ليصح فيه التمدح، وذلك لأن المتعالم ان كون الشيء في يد الإنسان لا يمنع كونه ملكا لغيره، وأن لا يكون مقتدرا عليه، وإنما كان متمدحا متى حمل على طريقة الملك، ولذلك قالوا في المملوك هذه اللفظة، وأن فلانا يملك عبده ملك اليمين، وإنما أرادوا بذلك المبالغة في كونه مالكا، لأن حظ اليمين أقوى من حظ الشمال، لأنها أشرف اليدين، فلما قالوا فيما يملكه: إن يده تحتوى عليه وقد صار في يده، لم يمتنع ان يحققوا ذلك بذكر اليمين، وقد بينا القول في ذلك من قبل وشرحناه.

وكذلك فإنما أراد بأن الشيء في قبضة فلان بأنه يصرفه كيف أراد وأنه مستجيب له فيما شاء، فلما كانت الأرض هذه حالها مع الله تعالى وكذلك السموات، جاز أن يتمدح بأنها في قبضته وأن السموات مطويات بيمينه)[1] ويقول أيضا (وقد تعلقوا أيضا بقوله تعالى "والسموات مطويات بيمينه " قالوا: وذو اليمين لا يكون إلا جسما.

وجوابنا أن اليمين بمعنى القوة وهذا كثير، وظاهر في اللغة وعلى هذا قال الشاعر:

رأيت عرابة الأوسي يسمو	إلى العلياء منقطع القرين
إذا ما راية رفعت لمجـــد	تلقاها عرابـة باليمين)[2]

وما أشار إليه القاضى من هذا التأويل هو ما عرف بعد ذلك باسم الاستعارة التمثيلية.

فإذا ما انتقلنا إلى الزمخشري وتفسيره لهذه الآية وجدناه يتبع المنهج ذاته في كلام بين واضح، يقول الزمخشري:(ثم نبههم على عظمته وجلالة شأنه على طريقة التخييل فقال (والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه) والغرض من هذا الكلام إذا أخذته كما هو بجملته ومجموعه تصوير عظمته، والتوقيف على كنه جلاله لا غير، من غير ذهاب للقبضة ولا باليمين إلى جهة حقيقة أو جهة مجاز،

---

[1]- القاضى عبد الجبار، متشابه القرآن، ٥٩٨/٢.
[2]- القاضى عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٢٢٩.

وكذلك حكم ما يروى أن جبريل جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا أبا القاسم إن الله يمسك السموات يوم القيامة على إصبع، والأرضين على إصبع، والجبال على إصبع، والشجر على إصبع، وسائر الخلق على إصبع، ثم يهزهن فيقول أنا الملك فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم تعجبا مما قال ثم قرا تصديقا له {وما قدروا الله حق قدره} (الآية) وإنما ضحك أفصح العرب صلى الله عليه وسلم وتعجب لأنه لم يفهم منه إلا ما يفهمه علماء البيان، من غير تصور إمساك ولا إصبع ولا هز ولا شيء من ذلك، ولكن فهمه وقع أول شيء وآخره على الزبدة والخلاصة التي هي الدلالة على القدرة الباهرة، وأن الأفعال العظام التي تتحير فيها الأفهام والأذهان ولا تكتنهها الأوهام هينة عليه هوانا لا يوصل السامع إلى الوقوف عليه إلا إجراء العبارة في مثل هذه الطريقة من التخييل.

ولا ترى بابا في علم البيان أدق ولا أرق ولا ألطف من هذا الباب ولا أنفع و أعون على تعاطي تأويل المشتبهات من كلام الله تعالى في القرآن، وسائر الكتب السماوية وكلام الأنبياء، فإن أكثره وعليته تخييلات قد زلت فيها الأقدام قديما وما أتي الزالون إلا من قلة عنايتهم بالبحث والتنقيح حتى يعلموا أن في عداد العلوم الدقيقة علما لو قدروه حق قدره لما خفي عليهم أن العلوم كلها مفتقرة إليه، وعيال عليه، إذ لا يحل عقدها المورية، ولا يفك قيودها المكربة إلا هو. وكم آية من آيات التنزيل. وحديث من أحاديث الرسول قد ضيم وسيم الخسف بالتأويلات الغثة والوجوه الرثة لأن من تأول ليس من هذا العلم في عير ولا نفير ولا يعرف قبيلا منه من دبير)[1].

وعلى هذا الدرب سار الزمخشري والقاضي في آيات الصفات[2].

---

[1]- الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الريان، ط٣، ١٤٠٧-١٩٨٧، ١٤٢/٤، ١٤٣.

[2]- انظر تفسيره كذلك لقول الله تعالى ﴿ وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيدهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء﴾ (المائدة ٦٤) : متشابه القرآن ٢٣٠/١، شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٨، الكشاف ٦٥٤/١ انظر كذلك المختصر في أصول الدين للقاضي عبد الجبار ص ٢١٦ — ٢١٨.

٢- ومما يتعلق بأصل التوحيد مسألة الجهة[1]

يقول الزمخشري في تفسير قوله تعالى {الرحمن على العرش استوى}[2] (لما كان الاستواء على العرش وهو سرير الملك مما يردف الملك جعلوه كناية عن الملك فقالوا: استوى فلان على العرش يريدون ملك وإن لم يقعد على السرير البتة وقالوه أيضا لشهرته في ذلك المعنى، ومساواته ملك في مؤداه، وإن كان أشرح وأبسط وأدل على صورة الأمر ونحوه قولك: يد فلان مبسوطة ويد فلان مغلولة بمعنى أنه جواد أو بخيل لا فرق بين العبارتين إلا فيما قلت، حتى إن من لم يبسط يده قط بالنوال أو لم تكن له يد رأسا قيل فيه: يده مبسوطة لمساواته عندهم قولهم: هو جواد ومنه قول الله عز وجل (وقالت اليهود يد الله مغلولة) أي هو بخيل، (بل يداه مبسوطتان) أي هو جواد من غير تصور يد ولا غل ولا بسط والتفسير بالنعمة والتمحل للتثنية من ضيق العطن والمسافرة عن علم البيان مسيرة أعوام)[3].

ويقول القاضي عبد الجبار في الآية نفسها: (قالوا الاستواء إنما هو القيام والانتصاب، والقيام من صفات الأجسام فيجب أن يكون الله تعالى جسما. ثم يقال لهم الاستواء هاهنا بمعنى الاستيلاء والغلبة وذلك مشهور في اللغة قال الشاعر

فلما علونا واستوينا عليهم ... تركناهم صرعى لنسر وكاسر

وقال آخر:

قد استوى بشر على العراق ... من غير سيف ودم مهراق

فالحمد للمهيمن الخلاق

---

[1]- انظر تفسير قوله تعالى ﴿ ثم استوى إلى السماء﴾ (البقرة ٢٩/ متشابه القرآن ٧٢/١) وقوله تعالى ﴿ ثم استوى على العرش﴾ (يونس ٣، الرعد ٢ ـ متشابه القرآن ٣٠١/١، ٤٠٣/٢) وقوله تعالى ﴿ ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية﴾ (الحاقة ١٧ ـ متشابه القرآن ٦٦٤/١) وقوله تعالى ﴿وهو القاهر فوق عباده﴾ (الأنعام ١٨ ـ متشابه القرآن ٢٣٧/١) وقوله تعالى ﴿وسع كرسيه السماوات والأرض﴾ (البقرة: ٢٥٥ ـ متشابه القرآن ١٣٢/١)

[2]- طه: ٥.

[3]- الزمخشري، الكشاف، ٥٢/٣.

وقد قيل إن العرش هاهنا بمعنى الملك وذلك ظاهر في اللغة يقال ثل عرش بني فلان أي إذا زال ملكهم وفيه يقول الشاعر :

إذا ما بنو مروان ثلت عروشهم وأودت كما أودت إياد وحمير)[1]

٣- وتعتبر قضية الرؤية السعيدة - رؤية المؤمنين لله يوم القيامة - من القضايا التي ترتبط مباشرة بأصل التوحيد، ذلك أن المعتزلة نفت رؤية المؤمنين لله، لأن الرؤية تستلزم أن يكون المرئي جسما وان يكون ذا جهة ولما كان المعتزلة يرون ان الذات الإلهية تتنزه عن ذلك فقد رفضوا كل ما يتعلق بذلك وعلى رأسها الرؤية السعيدة واستشهدوا على رأيهم بقوله تعالى (لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار)[2] غير أن المخالفين احتجوا كذلك بقوله تعالى (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة)[3] ومن هنا فقد حرص القاضي عبد الجبار على تأويل هذه الآية فقال (لا يدل ظاهره على انه تعالى يرى من وجوه : أحدها أنه تعالى ذكر أنها ناظرة إلى ربها والنظر غير الرؤية لأنه إذا علق بالعين فالمراد طلب الرؤية، كما إذا علق بالقلب فالمراد طلب المعرفة، ولذلك يقول القائل: نظرت إلى الشيء فلم أره، ونظرت إليه حتى رأيته فلذلك نعلم باضطرار أن الناظر ناظر ولا نعلمه رائيا إلا بخبره ولذلك أضافت العرب النظر إضافات فجعلت منه نظر الراضي والغضبان إلى غير ذلك، ولم تضف الرؤية على هذا الحد، وإذا كان النظر غير الرؤية لما ذكرناه فكيف يدل الظاهر على أنهم يرون الله؟

ومتى قالوا: إذا ثبت بالظاهر أنه ينظر إليه، وجب أن يكون ممن يصح رؤيته قلنا: هذا يؤدى إلى أن يكون جسما في جهة مخصوصة لأن النظر هو تقليب الحدقة نحو الشيء التماسا لرؤيته وهذا لا يصح إلا والمطلوب رؤيته في جهة مخصوصة، وذلك يوجب أنه جسم تعالى الله عن ذلك، ولهذا قلنا إنه تعالى لما خلق النظر بنفسه وعلمنا أن ذلك لا

---

[1]- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٢٢٦، ٢٢٧.

[2]- الأنعام: ١٠٣.

[3]- القيامة: ٢١، ٢٢.

يصح فيه، وجب أن يكون المراد به الثواب، لأن الحكم الذي يقتضيه الاسم إذا لم يصح فيما علق به وجب أن يكون المراد غيره، كقوله تعالي: (واسأل القرية) إلى غير ذلك من وجوه المجاز.

والثاني أنه تعالى وصف الوجوه بأنها ناظرة، وقد علمنا أن هذه اللفظة تفيد الجملة، لأن الناظر هو الإنسان دون بعضه، كما أنه العالم والقادر والفاعل، فإذا صح وكان الإنسان يوصف بأنه ناظر على وجه ويراد به الانتظار، وقد يراد به تقليب الحدقة طلبا للرؤية، وقد يراد به التفكر بالقلب طلبا للمعرفة، فليس في الظاهر — إذن - دلالة على ما قاله القوم، وهو محتمل له ولغيره.

والثالث أنه تعالى أراد بذكر الوجوه جملة الإنسان، لا البعض المخصوص ولذلك وصف الوجوه بأنها ناظرة وذلك يليق بها دون الأبعاض، ولذلك قال من بعد (ووجوه يومئذ باسرة تظن أن يفعل بها) فوصفها بالظن الذي لا يليق بالوجه فإذا صح ذلك وجب كون الكلام مجملا، لأن الجملة إذا وصفت بأنها ناظرة لم يفهم أن المراد بها الرؤية)[1].

ويتفق الزمخشري في التأويل نفسه الذي أورده القاضي عبد الجبار فيرى أن (الوجه عبارة عن الجملة)[2] ثم يقول في تفسير كلمة ناظرة (ومعلوم أنهم ينظرون إلى أشياء لا يحيط بها الحصر ولا تدخل تحت العدد في محشر يجتمع فيه الخلائق كلهم، فإن المؤمنين نظارة ذلك اليوم لأنهم الآمنون الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون، فاختصاصه بنظرهم إليه لو كان منظورا إليه محال، فوجب حمله على معنى يصح معه الاختصاص، والذي يصح معه أن يكون من قول الناس أنا إلى فلان ناظر ما يصنع بي، يريد معنى التوقع والرجاء.. والمعنى أنهم لا يتوقعون النعمة والكرامة إلا من ربهم كما كانوا في الدنيا لا يخشون ولا يرجون إلا إياه)[3]

---

[1] – القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، ٦٧٣/٢، ٦٧٤، وانظر كذلك شرح الأصول الخمسة ص٢٤٢.

[2] – الزمخشري، الكشاف، ٦٦٢/٤.

[3] – الزمخشري، الكشاف، ٦٦٢/٤.

٤- تعد مسألة خلق القرآن من المسائل المشتركة بين أصل التوحيد وأصل العدل ذلك ان القرآن كلام الله بنص التنزيل قال تعالى (وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم ابلغه مأمنه ذلك بأنهم قوم لا يعلمون)[١] وعلى هذا يقول القاضي عبد الجبار عن عقيدة المعتزلة في القرآن (وأما مذهبنا في ذلك هو ان القرآن كلام الله تعالى ووحيه)[٢]

لكن الكلام الإلهي ذاته هو موضع الخلاف بين المعتزلة وغيرهم، فبينما يرى المعتزلة أن الكلام فعل محدث، يرى معارضوهم أن الكلام صفة أزلية، وعلى هذا فإن موضوع خلق القرآن يندرج عند المعتزلة تحت أصل العدل لا التوحيد (ووجه اتصاله بباب العدل هو أن القرآن فعل من أفعال الله، يصح أن يقع على وجه فيقبح، وعلى وجه آخر فيحسن، وباب العدل كلام في أفعاله، وما يجوز أن يفعله وما لا يجوز)[٣]، أما القائلون بقدم القرآن فقد اعتبروا أن الكلام صفة أزلية، ولذا يتعلق عندهم بموضوع التوحيد.

وإذا كان خلق القرآن يندرج تحت أصل العدل، وهو غير ما نبحث فيه الآن من القضايا التي تفرعت عن أصل التوحيد عند المعتزلة، إلا إننا نؤكد أن منهج المعتزلة البلاغي في استنباط الدلائل لم يختلف إزاء هذه القضية، فقد اعتمد المعتزلة على الأسس البلاغية في قراءة النصوص القرآنية بهدف استخراج الدلالة والحجة[٤].

---

[١]- التوبة: ٦.

[٢]- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٥٢٨.

[٣]- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٥٢٧.

[٤]- أنظر القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٥٣١، ٥٣٢، ٥٤٤، ٥٤٨.

الفصل الثانى

ضوابط الإعجاز

الفصل الثاني

ضوابط الإعجاز

لم يتوجه حديث المعتزلة عن الإعجاز مباشرة إلى إعجاز القرآن، وإنما أرادوا قبل ذلك أن يضعوا أطرا نظرية لفكرة الإعجاز تشمل معجزة القرآن وغيرها من معجزات السابقين.

ويمكن تناول ذلك من خلال أربعة مباحث رئيسية، تتناول المعجزة من الناحية النظرية وذلك على النحو التالي:

١- تعريف الإعجاز:

لتعريف المصطلحات أهمية خاصة إذ إنها تعد المدخل لفهم القضايا التى تندرج تحت هذا المصطلح، وقد اهتم المعتزلة بتعريف الإعجاز، وذلك على مستويات ثلاثة: المستوى اللغوى، والمستوى العرفى، والمستوى الاصطلاحى.

يتجه اللغويون عادة إلى استقراء النصوص المشهود لها بالصحة لاستنباط التعريفات اللغوية، وقد أورد الزمخشرى العديد من الشواهد اللغوية المتضمنة لمادة (عجز) سواء فى النثر أو الشعر أو القرآن الكريم.

أما النثر فيقال (طلبته فأعجز وعاجز، إذا سبق فلم يدرك)[1]

وعندما نقول (عجز فلان عن العمل)[2]

فإن كلمة عجز فى هذا التعبير تعنى أنه كبر بما يوحى به الكبر من معانى الضعف وعدم القدرة.

وينتقل الزمخشرى إلى الشواهد الشعرية التى تعد حجر الأساس فى استنباط المعانى اللغوية فيورد قول الأخطل:

واطفأت عني نار نعمان بعدما ... أعد لأمر عاجز وتجردا[3]

---

[1]- الزمخشرى، أساس البلاغة، الهيئة المصرية العامة للكتاب،١٩٨٥م، ٢/١٠٠.
[2]- الزمخشرى، أساس البلاغة، ٢/١٠١
[3]- الزمخشرى، أساس البلاغة، ٢/١٠١

لكن الزمخشري إزاء هذا الشاهد يكون معنيا بصورة أكبر لا بتفسير الفعل، وإنما بالتوقف أمام صيغة اسم الفاعل منه فيرى أن (المعنى المراد أن هذا الأمر أمر شديد يعجز صاحبه)[١]

حيث يقترب هذا المعنى من المعنى فى قوله تعالى (فهو فى عيشة راضية)[٢] أى رضى فيها صاحبها.

على أنه ينبغى أن نلاحظ أن هذه الصيغة لاسم الفاعل مشتقة من الفعل (عجز) وهو فعل لازم يمكن أن يتعدى بزيادة أحرف كالهمزة فى أوله فيقال (أعجزنى فلان إذا عجزت عن طلبه وإدراكه)[٣]

وقد توقف الزمخشرى أمام ما ورد فى القرآن من آيات جاء فيها هذا الفعل بصيغة التعدى بالهمزة كقوله تعالى (ولا يحسبن الذين كفروا سبقوا إنهم لا يعجزون)[٤] فالفعل يعجزون مضارع أعجز يعنى (إنهم لا يفوتون ولا يجدون طالبهم عاجزا عن إدراكهم)[٥]

ويتعرض الزمخشرى للمشتقات التى جاءت من هذه الصيغة من خلال آيات القرآن فهناك صيغة اسم الفاعل كما جاء فى قوله تعالى (وإن توليتم فاعلموا أنكم غير معجزى الله)[٦] أى (فاعلموا أنكم غير سابقين الله تعالى ولا فائتين أخذه وعقابه)[٧]

وترد هذه الصيغة كذلك فى قوله تعالى (ويستنبؤنك أحق هو قل إى وربى إنه لحق وما أنتم بمعجزين)[٨] أى (بفائتين العذاب وهو لا حق بهم لا محالة)[٩]

---

[١]- الزمخشرى، أساس البلاغة، ١٠١/٢
[٢]- القارعة: ٧
[٣]- ابن منظور، لسان العرب، ٣٧٠/٥
[٤]- الأنفال: ٥٩
[٥]- الزمخشرى، الكشاف، ٢٣١/٢
[٦]- التوبة : ٢
[٧]- الزمخشرى، الكشاف، ٢٤٥/٢
[٨]- يونس : ٥٣
[٩]- الزمخشرى، الكشاف، ٣٥٢/٢

وقد استوقفت هذه الصيغة – صيغة اسم الفاعل من الفعل أعجز – القاضي عبدالجبار، وحاول استثمارها بما يخدم قضية الإعجاز، وحيث كان اسم الفاعل يدل على من قام بالفعل (فمن فعل العجز في غيره فهو معجز)[١] (كما أن المقدر هو من يقدر الغير)[٢] فالمعجز عند القاضي عبدالجبار اسم فاعل من (أعجز) بمعنى فاعل العجز ومسببه، ولذلك فهو عنده يصح أن يطلق على الله تعالى، كما يصح أن نطلق عليه أنه مقدر أي من أقدر.

وتبعا للقاعدة السابقة يسمى (ما تناوله العجز معجوزا عنه)[٣] حيث تظهر دلالة اسم المفعول.

لكن الفعل عجز كما أنه يزاد بالهمزة في أوله يمكن أن يرد على صيغة المفاعلة. كما في قوله تعالى (والذين سعوا في آياتنا معاجزين أولئك أصحاب الجحيم)[٤]

ويبين الزمخشري أن (عاجزه سابقه لأن كل واحد منهما في طلب إعجاز الآخر عن اللحاق به، فإذا سبقه قيل: أعجزه وعجزه)[٥] وبالرغم من اهتمام القاضي عبدالجبار والزمخشري بالصيغ الصرفية المختلفة المشتقة من الفعل إلا إنهما لم يتعرضا لذكر كلمة المعجزة وما ألحق بها من تاء التأنيث التي هي للمبالغة كما نقول (علامة)[٦]

---

[١]- القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد و العدل، الجزء الخامس عشر(التنبؤات والمعجزات)، تحقيق محمود الخضيري ومحمود قاسم،الدار المصرية للتأليف والترجمة،١٣٨٥ هـ -١٩٦٥ م،ص ١٩٧

[٢]- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة،ط ٣،١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م، ص٥٦٨

[٣]- القاضي عبد الجبار، المغني، ١٥/١٩٧

[٤]- الحجر : ٥١

[٥]- الزمخشري: الكشاف، ٣/١٦٣

[٦]- بطرس البستاني، قطر المحيط، بيروت، ١٨٦٩ م، ٢/١٣٠٥، ١٣٠٧

إذا انتقلنا إلى المعنى الاصطلاحى، نجد القاضى عبدالجبار يعرف المعجز من جهة الاصطلاح بأنه (الفعل الذى يدل على صدق المدعى للنبوة)[1] فصلة المعنى الاصطلاحى بالمعنى اللغوى واضحة، إذ يشترط فى هذا الفعل الدال على صدق النبوة أن يعجز البشر عن الإتيان بمثله، فصار هذا الفعل كأنه أعجزهم.

وقد لاحظ القاضى عبدالجبار أن لفظ (المعجز) ربما يجرى على ألسنة الناس دون أن يتنبهوا لمعناه الاصطلاحى الدقيق حيث (يفيد فى التعارف أنه مما يتعذر علينا فعل مثله)[2]

لكن هذا التعذر الذى يتعارف عليه الناس فى حديثهم عن المعجز يخالف التعذر المقصود فى المعنى الاصطلاحى من جهتين:

الأولى: أن التعذر فى التعارف نسبى فهناك شئ (معجز لزيد وليس معجزا لعمرو إذا تأتى منه فعله)[3] وهذه النسبية تنعدم إذا أردنا بالمعجز معناه الاصطلاحى الدقيق حيث المعجز فى الاصطلاح أمر عام يشمل عجز البشر كافة دون أفرادهم.

الثانية: أن الناس حينما يتحدثون عن المعجز لا يفرقون بين نوعين من الخوارق التى يتعذر على الناس الإتيان بمثلها، النوع الأول: ما لا يقدر على جنسه الإنسان (كإحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص، والأمور العظيمة من الزلازل والأمطار وغيرها)[4]

أما النوع الثانى فهو ما يقدر على جنسه الإنسان كحمل الشئ الثقيل الذى يقدر عليه البعض ويعجز عنه الآخرون، وفى حين يذهب الناس إلى المعنى الأول حينما يريدون بالمعجز المعنى العرفى، فإن المعنى الاصطلاحى للمعجز لا يختص إلا بالنوع الثانى.

---

[1] - القاضى عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٥٦٨.
[2] - القاضى عبد الجبار، المغنى، ١٥/١٩٨.
[3] - القاضى عبد الجبار، المغنى، ١٥/١٩٨.
[4] - القاضى عبد الجبار، المغنى، ١٥/١٩٨.

وعلى هذا فإن المعنى الاصطلاحى يشترك مع المعنى العرفى فى أنه انتقال باللفظ عن معناه اللغوى إلا ان (الاصطلاح أقوى من التعارف لأنه أخص بالأمر الذى وقع الاصطلاح فيه)[١]

إن اهتمام المعتزلة بتحديد تعريف المعجز على المستوى اللغوى والاصطلاحى والعرفى يعكس اهتماما واضحا بالقضية ذاتها الأمر الذى سيظهر صدقه من خلال مؤلفاتهم فى الإعجاز ومباحثهم المتعددة فيه.

وإذا كانت المعجزة تدل على صدق المدعى للنبوة فهذا سوف يقود المعتزلة للبحث عن وجه الدلالة فى هذا الإعجاز.

٢- دلالة المعجزة:

يأتى الحديث عن المعجزات فى سياق (الكلام فى النبوات)[٢] ذلك أن الله عز وجل حينما يرسل رسولاً، يدعو الرسول الناس إلى القبول منه (فعند ذلك لابد من أن يظهر تعالى عليه ما يدل على حاله ليلزم الغير القبول منه بإظهار المعجز)[٣] فالمعجزة هى البرهان الذى يؤيد به الله تعالى رسوله ليثبت به صحة ما يدعيه (ولو جاز من جهة العقل، أن يحمله رسالة لا يلزمه تأديتها لما وجب إظهار المعجز عليه)[٤]، وعلى ذلك فإن (بعثة الرسول ولا معجز لا تصح)[٥] بل (لاشئ يصح أن يدل علىبعثة الرسل إلا المعجزات)[٦]

نخلص من كل ما سبق ان المعتزلة راوا المعجزة قرينة الرسالة تدور معها وجوداً وعدما وهو أمر صحيح كل الصحة يؤيده الواقع التاريخى والبرهان العقلى، ولكن ما وجه دلالة المعجزة على الرسالة والنبوة؟

١- القاضى عبد الجبار، المغنى، ١٥/١٩٩.
٢- القاضى عبد الجبار، المغنى، ١٥/١٧.
٣- القاضى عبد الجبار، المغنى، ١٥/١٧.
٤- القاضى عبد الجبار، المغنى، ١٥/١٧.
٥- القاضى عبد الجبار، المغنى، ١٥/٦٤.
٦- القاضى عبد الجبار، المغنى، ١٥/١٤٨.

يرى المعتزلة أن المعجزات إنما دلت على النبوة من باب المواضعة على أن المعجزة تقوم مقام التصديق من الله على صحة ما يدعيه الرسول صاحب هذه المعجزة وتصير المعجزة (بمنزلة أن يكون جل وعز واضعهم على أنه إذا فعل المعجز فإنما يريد تصديق المدعى)[1]

ويشرح لنا القاضى عبدالجبار كيف يمكن أن تحل المواضعة محل التصديق بمثالين نرى فى الأول منهما زيداً يبعث بوسول إلى عمرو فيطلب عمرو من زيد أن يخبره إذا ما كان هذا الرسول صادقا فيقول زيد للرسول: صدقت، وفى المثال الثانى يمكن للرسول أن يقول لزيد: (إن كنت صادقا فيما ادعيته من الرسالة فضع يدك على رأسك)[2] فإذا فعل زيد ذلك كان هذا تصديقا له عن طريق المواضعة، وحل هذا الفعل محل قوله (صدقت)، ولا فرق بين التصديق عن الطريق الأول والطريق الثانى.

والمواضعة على هذا النحو الذى عرض له القاضى عبدالجبار هى التى تعتمد عليها المعجزة فى إثبات صحة النبوة والرسالة، حيث تقوم المعجزة مقام تصديق الله سبحانه وتعالى للرسول، ولا فرق بين أن يقول الله عن الرسول: إنى أصدقه فيما يقول، وبين أن يرسل معه معجزة (وإن كانت المواضعة فى التصديق متقدمة، فكذلك إذا طلب الرسول منه تعالى أن يصدقه فيما يدعيه بإظهار المعجز بفعله تعالى فهو بمنزلة ما قدمناه فى أنه يقوم مقام التصديق)[3].

لكن المعجزة حتى تؤدى دورها فى عملية التصديق لابد لها من شروط.

٢- شروط المعجزة:

للمعجزة شروط يجب توافرها حتى يصح الاستدلال بالمعجزة على صدق الرسول وهذه الشروط تتعلق بأمور عدة فمنها ما يتعلق بالفعل أو بالعباد أو بالنبى أو ما يتعلق منها بالدلالة.

---

[1]- القاضى عبد الجبار، المغنى، ١٥/١٦٤.
[2]- القاضى عبد الجبار، المغنى، ١٥/١٦٨.
[3]- القاضى عبد الجبار، المغنى، ١٥/١٦٨.

فى المثال السابق الذى عرض من خلاله القاضى عبدالجبار المواضعة الكامنة فى المعجزة نجد من البداهة أن رسول زيد حينما يلتمس التصديق علي رسالته،فإن زيدا وحده هو الذي يضطلع بهذه المهمة، ولهذا كان الشرط الأول من شروط المعجزة (أن يكون من جهة الله تعالى)[١] ومع بساطة هذا الشرط نرى القاضى عبدالجبار يضيف عبارة احتراسية تؤكد على أن المعجز مع كونه لابد أن يكون من جهة الله تعالى إلا إنه ربما يكون (فى الحكم كأنه من جهته جل وعز)[٢] والاحتراس هنا نابع من تفرقة القاضى بين نوعين من المعجزات:

الأول: مالا يدخل جنسه تحت قدرة الإنسان (كإحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص وقلب العصا حية وما شاكل)[٣]

الثانى: ما يدخل جنسه تحت قدرة الإنسان (والقرآن من هذا القبيل فإن جنسه وهو الصوت داخل تحت مقدور القدر)[٤]

ويرى القاضى عبد الجبار أن هذا النوع الثانى من المعجزات والذى يدخل فى نطاق القدرة الإنسانية لا ينكر من الناحية العقلية أن يكون من فعل الإنسان، وبمعنى آخر (فإننا لو خلينا وقضية العقل كنا نجوز أن يكون (أى القرآن) من جهة الرسول عليه السلام أعطاه الله زيادة علم أمكنه معه الإتيان به)[٥] ولهذا السبب فإن القاضى عبد الجبار يرى أن المعجزة يمكن أن يكتفى منها أن تكون فى الحكم كأنها من جهة الله تعالى.

ومع هذه التفرقة بين نوعى المعجزة من حيث دخول جنسها تحت قدرة الإنسان أو عدم دخولها إلا أننا نجد المعجز بنوعيه وعلى حد سواء يجب أن يكون مما تنتقض به العادة المختصة بمن أظهر المعجز فيه)[٦] وهذا هو الشرط الثانى الذى يجب أن يتهيأ فى أى معجزة سواء أكانت إحياء الموتى مما لا يدخل فى نطاق القدرة البشرية أم القرآن من حيث كونه حروفا وكلمات مما يتكلم بمثله الناس.

---

[١]- القاضى عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٥٧٠.
[٢]- القاضى عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٥٧٠.
[٣]- القاضى عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٥٦٩.
[٤]- القاضى عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٥٦٩.
[٥]- القاضى عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٥٦٩.
[٦]- القاضى عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٥٧٠.

إن شذوذ المعجزة عن النظام الثابت والقاعدة المطردة أمر لابد منه إذ لولم يكن هذا الشذوذ لما تميز حال الرسول عن غيره، ولما كانت معجزة أصلا (ألا ترى أن أحدنا إذا ادعى النبوة وجعل معجزته طلوع الشمس من مشرقها، وغروبها في مغربها لم تصح له دعواه، ولم يدل ذلك على صدقه، وبالعكس من ذلك فلو ادعى النبوة وجعل معجزته طلوع الشمس من المغرب وغروبها في المشرق فإنه يدل على صدقه لما انتقض في أحدهما، ولم ينتقض في الآخر)[1] والشذوذ عن القاعدة لابد (أن يتعذر على العباد فعل مثله في جنسه أو صفته)[2] وإلا لما كان هناك شذوذا أو لصار هذا الشذوذ قاعدة، ومن هنا فقد كان هذا التعذر.

والشرط الثالث: من شروط المعجزة، وهو ما أخذت المعجزة اسمها منه هو (أن البشر يعجزون عن الإتيان بما هذا سبيله، فصار كأنه أعجزهم)[3] ومثلما يرتبط هذا الشرط بالشرط الثاني، يرتبط بالشرط الأول إذ لو قدر على مثله الناس لم يعلم (أنه من قبله تعالى، وقد بينا أنه لا يجوز أن يدل على صدقه فيما يدعيه من الرسالة إلا ما يكون من قبله تعالى)[4] وقد سبق الجاحظ القاضي عبد الجبار في تقرير هذا الشرط دون الالتفات إلى طبيعة المعجزة حيث رأى أن (مدار الحجة على عجز الخليقة فمتى وجدت أمرا ووجدت الخليقة عاجزة عنه فهي حجة ثم لا عليك جوهراً كان أو عرضاً أو موجوداً أو متوهماً أو معقولا)[5] ومن هنا فلا فرق بين الحجة الواقعة من فرق البحر وبين الحجة الواقعة في الإخبار بما يأكل الناس وما يدخرون في بيوتهم، وإن كانت المعجزة الأولى مباينة في طبيعتها للمعجزة الثانية.

وتظهر في الشرط الرابع صلة النبي بالمعجزة حيث يجب في الأمر المعجز (أن يكون مختصا بمن يدعي النبوة)[6] وتعد الناحية الزمنية عاملا مهما في هذا الشرط، فبينما ينفي المعتزلة أن تقع المعجزة قبل دعوى النبي يرون أنه من الجائز أن تتراخى

---

[1] – القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٥٧١.

[2] – القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٥٧١.

[3] – القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٥٦٨.

[4] – القاضي عبد الجبار، المغني، ٢٠٣/١٥.

[5] – الجاحظ، حجج النبوة (ضمن رسائل الجاحظ) تحقيق حسن السندوبي، المكتبة التجارية، القاهرة،١٩٣٣،ص١٣٦.

[6] – القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٥٧١.

المعجزة (وذلك كقول الرسول صلى الله عليه وسلم لعلى عليه السلام: إنك تقابل الناكثين والمارقين والقاسطين، وقوله لعمار، ستقتلك الفئة الباغية وآخر زادكم ضياح من لبن)[1]

ويشرح لنا القاضى عبد الجبار السر وراء هذه التفرقة بين تقدم المعجزة وتراخيها، فيذكر أنه لو تقدم المعجز علىّ الدعوى (لم تتعلق به)[2] أى بالرسول وفى هذه الحالة يمكن أن تصبح المعجزة دلالة على صدق غيره كما تكون دلالة على صدقه، وهنا تبطل الحكمة من المعجزة وتضيع الفائدة منها، ولهذا السبب لم يقبل المعتزلة الاعتراف بالمعجزة متقدمة على دعوى الرسول، أما عن اختيارهم لقبول تراخى المعجزة فيرجع إلى ربطهم إياه بشرط آخر وهو (أن يكون هناك من المعجزات ما يدل على صدق الرسول)[3]

ومن ناحية أخرى فقد يجوز التشكك فى صدق من يدعى أنه صاحب معجزة قد حدثت بالفعل لكن الأمر يكون على خلاف ذلك عندما يتنبأ الرسول بأمر سوف يحدث فى المستقبل ثم يقع وفقا لما ذكر.

أما الشرط الأخير من شروط المعجزة فهو (أن تكون المعجزة على طريق التصديق)[4] والمقصود بالتصديق (أن قائلا لو قال بحضرة جماعة: إنى رسول فلان إليكم وعلامته أن يحرك رأسه إذا بلغه كلامى هذا، فإذا بلغه ولم يحرك وسكن رأسه لم يدل على صدقه إن لم يدل على كذبه)[5]

ونفهم من هذا المثال الذى عرضه القاضى عبدالجبار أن المعجزة لابد وأن تأتى موافقة لما أخبر به الرسول أنه سوف يكون معجزاً له، أما لو جاءت خلافاً لما أخبر به من الإشارات الدالة على صدقه لصار ذلك دليلا على كذبه لا صدقه.

---

[1]- القاضى عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٥٧٠.
[2]- القاضى عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٥٦٩.
[3]- القاضى عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٥٧٠.
[4]- القاضى عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٥٧١.
[5]- القاضى عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٥٧٠.

وقد استطاع الجاحظ باستقراء معجزات الرسل أن يلتمس خصيصة فيها نعدها شرطا جوهريا لها و هي أن المعجزة تأتى من جنس ما برع فيه قوم الرسول ليكون أبين فى الدلالة وأوضح فى الحجة (ولما كان أعجب الأمور عند قوم فرعون السحر، ولم يكن أصحابه قط فى زمان أشد استحكاما فيه منهم فى زمانه، بعث الله موسى عليه السلام على إبطاله وتوهينه وكشف ضعفه وإظهاره ونقد أصله لردع الأغبياء من القوم ولمن نشأ على ذلك من السفلة والطغام، لأنه لو كان أتاهم بكل شئ ولم يأتهم بمعارضة السحر حتى يفصل بين الحجة والحيلة لكانت نفوسهم إلى ذلك متطلعة ولاعتل به أصحاب الأشغال، ولشغلوا به بال الضعيف، ولكن الله تعالى جده أراد حسم الداء، وقطع المادة، وألا يجد المبطلون متعلقا، ولا إلى اختداع الضعفاء سبيلا، مع ما أعطى الله موسى عليه السلام من سائر البرهانات، وضروب العلامات.

وكذلك زمن عيسى عليه السلام كان الأغلب على أهله وعلى خاصة علمائه الطب وكانت عوامهم تعظمهم على خواصهم، فأرسله الله عز وجل بإحياء الموتى إذ كانت غايتهم علاج المرضى وإبراء الأكمة، إذ كانت غايتهم علاج الرمد، مع ما أعطاه الله تعالى عز وجل من سائر العلامات، وضروب الآيات. لأن الخاصة إذ أنجعت بالطاعة وقهرتها الحجة وعرفت موضع العجز والقوة وفصل ما بين الآية والحيلة كان انجع للعامة، وأجدر ألا يبقى في انفسهم بقية)[1]

وكما راينا فالمعتزلة كانوا من أشد الفرق الإسلامية تحريا لشروط المعجزة، والبحث عن خصائصها، إلا أنه بالرغم من هذا فإننا نجد من ينكر فضلهم في هذا المجال بل ـ وليس هذا بالأمر غير المألوف ـ يحرف كلامهم، وينقل عنهم ما لم يقولوه

فقد نسب البغدادي إلى معمر بن عباد السلمي أنه قال (إن المعجزات ليس شيء منها من فعل الله تعالى)[2]

---

[1] - الجاحظ، حجج النبوة، ص ١٤٥-١٤٦.
[2] - البغدادى، أصول الدين، دار الكتب العلمية، ط ٣، ١٩٨١ م، ص١٧٧.

ولم يرو أحد غير البغدادي عن معمر هذا القول، بل لو أن معمرا قال به لكان نافيا للمعجزة أصلا وكونها دلالة على النبوة، لأنها حسب ما يروى عنه من فعل الأجسام وليس لها شأن بفعل الله سبحانه وتعالى.

والأرجح كما يبدو من نص العبارة أن البغدادي يروى هذا الراي عن معمر على سبيل الإلزام ويتضح هذا من قول البغدادي بعد ذكره لرأى معمر (لأنه قال أن الله خلق الأجسام، والأجسام خلقت الأعراض في نفسها.

وليست المعجزة حدوث جسم وإنما وجه الإعجاز على وجه لم تجر به العادة وذلك بحصول نوع من الأعراض فيه وليست الأعراض فعلا لله تعالى)[1].

فكأن البغدادي حصل من مجمل كلام معمر عن الأعراض والأجسام ما نسبه إليه من أن المعجزات ليست من فعل الله تعالى.

وقد ذكر الشهرستانى فى الملل والنحل[2] والأشعري في مقالات الإسلاميين[3] راى معمر فى الأعراض، ولم يذكر احد منهم ما ذكره البغدادي

٤- موقف المعتزلة من الخوارق غير المعجزات

مر بنا عند حديثنا عن الشرط الرابع من شروط المعجزة رفض المعتزلة ان تكون المعجزة سابقة على دعوى الرسول فيما يطلق عليه مصطلح الإرهاص، الأمر الذى قالت به بعض الفرق الإسلامية بل جمعت إليه خوارق أخرى مثل الكرامة والإهانة والسحر.

---

[1] - البغدادى، أصول الدين، ص١٧٧.

[2] - الشهرستانى، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار صعب، بيروت، ١٤٠٦ هـ -١٩٨٦ م، ٦٦/١.

[3] - الأشعرى، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م، ٢٦٨/١.

وإذا كانت بعض الفرق الإسلامية قد أثبتت الخوارق، فإن المعتزلة رأت أن الخوارق لا تجوز أن تظهر إلا على الأنبياء لأن ظهورها على غيرهم يؤدى إلى الشبهات والمفسدة حيث لا تتبين نبوة الأنبياء من غيرهم، وما ذلك إلا لأن المعجزات هي الدلالة الوحيدة على النبوات، فإذا ظهرت المعجزات على غير الأنبياء لم يستبن حال النبي عن حال غيره

ينقل القاضي عبد الجبار عن شيخه أبي هاشم الجبائي أنه كان يرى (أن الأعلام إنما تدل على النبوات عن طريق الإبانة والتخصيص، لا على الوجه الذي تدل سائر الأدلة لأنها يجب ان تحصل وتدل على نبوته ولا يجب ذلك في سائر الأدلة، ولأنها لو كثرت لخرجت من ان تكون دلالة وليس كذلك حال سائر الأدلة، وهذا يبين مفارقتها في دلالتها على النبوة لدلالة سائر الأدلة على مدلولاتها.

وإذا ثبت أنها تدل من جهة الإبانة فيجب ألا يصح ظهورها على غير النبي لأن ذلك ينقض كونها إبانة، لأن السواد إذا بان مما خالفه من حيث كان سوادا لم يجز أن يشاركه في ذلك إلا ما هو من بابه، فلذلك لا يجوز أن يشارك النبي في ظهور العلم الذي به بان إلا من يساويه في النبوة)[1]

فقول الرسول: أنا رسول الله تعالى إليكم ويلزمكم القبول منى (يتضمن مفارقة حاله لحالهم فيما ادعاه، فالعلم لابد أن يبينه فى هذا الوجه فإذا أبانه فى ذلك فغير جائز أن يشاركه فى ظهوره عليه من ليس بنبي، لأن ذلك ينقض كونه دالا على طريق المفارقة)[2]

وقد نقل القاضي عبد الجبار العديد من كلام شيوخ المعتزلة في إثبات (أن المعجزات لا تختص إلا الأنبياء عليهم السلام دون غيرهم)[3].

---

[1]- القاضى عبد الجبار، المغنى، ١٥/٢١٧، ٢١٨.
[2]- القاضى عبد الجبار، المغنى، ١٥/٢٢٣.
[3]- القاضى عبد الجبار، المغنى، ١٥/٢١٧.

وقد بنى المعتزلة على هذا الأساس السابق سائر كلامهم فى الخوارق فقد رفض المعتزلة القول بالإرهاصات وهى ما يأتى من الدلائل قبل ظهور النبى، حيث يشترط المعتزلة فى المعجزة أن تكون متعلقة بادعاء النبوة.

وقد نظر المعتزلة اعتمادا على هذا المبدأ فيما روى عن إرهاصات محمد صلى الله عليه وآله وسلم كإظلال الغمامة، وشق الصدر، فاتخذوا منها موقفين.

الأول : أن تكون دالة على معجز لنبي فى الوقت (ورووا ما يدل على ذلك من قوله صلى الله عليه وسلم فى خالد بن سنان العبسى وقد شاهد اخته : ذلك نبي ضيعه قومه، وثبت عنه ما يقارب ذلك فى قس بن ساعدة وغيره فإذا كان ذلك مجوزا فيجب فى ذلك المعجز أن يكون محمولا على هذا الوجه)[1].

الثاني : أن تكون تلك الإرهاصات بمثابة التأكيد للمعجزة وهذا مما تدعمه الدلالة اللغوية للكلمة.

يقول القاضي عبد الجبار (ولهذه الجملة لم يعتمد شيوخنا فى إثبات نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه على المعجزات التي إنما تعلم بعد العلم بنبوته صلى الله عليه، لأن ثبوت ذلك فرع على ثبوت النبوة فكيف يصح أن يستدل به على النبوة، وجعلوا هذه المعجزات مؤكدة وزائدة فى شرح الصدور فيمن يعرفها من جهة الاستدلال)[2].

وأما كلام عيسى بن مريم فى المهد فقد اعتبره المعتزلة معجزة وليس إرهاصا يقول القاضي عبد الجبار (وأما كلام عيسى فى المهد فهو معجز له ولابد من أن تكون الدعوى منه قد تقدمت، وهكذا ورد الكتاب بقوله (إني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبيا) فقد قارنت المعجزة الدعوى لأنه لا فرق بين أن تكون نفسها واقعة على حد الإعجاز او يتعقبها الإعجاز فى هذا الباب وغير ممتنع عندنا أن يكمل تعالى عقل الصبي فى حال صغره ويبلغه فى الفضل مبلغ الأنبياء كما لا يمتنع أن يخلق تعالى البشر فى الابتداء كامل العقل كما فعله تعالى فى خلق آدم عليه السلام فما الذي يمنع من ذلك ؟)[3]

---

[1] - القاضى عبد الجبار، المغنى، ٢١٥/١٥.
[2] - القاضى عبد الجبار، المغنى، ١٥٢/١٦.
[3] - القاضى عبد الجبار، المغنى، ٢١٥/١٥.

ويبدو في استدلالات المعتزلة السابقة إصرارهم الشديد على أن تنفرد المعجزة بخرق العادة بحيث لا تشاركها في ذلك أية ظاهرة أخرى، ويتضح هذا أيضا في موقفهم من الكرامات،حيث ينفي المعتزلة وجود الكرامات للصالحين لنفس السبب الذي منعوا منه إثبات الإرهاصات، ويناقش القاضي عبد الجبار القائلين بالكرامات فيقول لهم: (ما الذي تريدون بالكرامات ؟

فلا يخلو قولهم من أن يرجعوا إلى ما ينقض العادة كما قلناه في المعجزات فيؤول الخلاف فيه إلى عبارة لأنا قد بينا أن ذلك لا يصح، فاختلاف العبارات لا يؤثر فيه، وإن أرادوا بذلك ما لا ينقض العادات فهذا مما يجوز ظهوره على الصالحين فضلا عن الطالحين لأنه قد يكون بمنزلة المرض والصحة والغنى والفقر والأمطار والزلازل.

فإن قالوا: نعني بالكرامات ما تقصر مرتبته عن المعجزات فقد بينا من قبل أن الصغير من ذلك في حكم الكبير، وأنه لا معتبر للصغر والكبر، فليس لهم أن يقولوا: إن إحياء صغير الحيوان كرامة وإحياء الموتى من الناس معجز، لأن الحال في الجميع واحدة إذ استوت في انتقاض العادة بها.

على أن هذا القول إنما تعلق به بعضهم لما ضاق ذرعه بما ألزمناه، وإلا فمذهب القوم أن الصالحين يمشون على الماء وتطوى لهم الأرض والمنازل ويحصل لهم المراد من الطعام والشراب في البوادي والمفاوز، وكل ذلك إن لم يزد على معجزات الأنبياء لم ينقص عنها)[1]

ويرى القاضي عبد الجبار أن ما يدعونه من الكرامات التي تنسب إلى الصالحين لو كان صحيحا لكان ظهورها لكبار الصحابة أولى، وهو بالطبع لا يسلم بالأخبار التي تروى عن عمر بن الخطاب، والإمام علي - عليه السلام، - ويرى أن شيئا من تلك الأخبار لو صح (لكان أولى بأن يظهر المعجز على أمير المؤمنين في حال منازعة غيره له كمعاوية وغيره لأنه

---

[1]- القاضي عبد الجبار، المغني، ١٥/٢٤٢-٢٤٣.

كان أقوى في إزالة الشبهه، وفي الاستغناء عن التحكيم الذي نتج من خلاف الخوارج ما نتج وفقد ذلك من أول الدلالة على أن الأمر لا حقيقة له)[1]

وشبيه بموقف المعتزلة من الكرامات والإرهاصات موقفهم ممن جوز ظهور المعجزات على نبي غير مرسل وممن جوزوا ظهورها على الأئمة، فقد نفى المعتزلة ظهور المعجزات في الحالتين

أما في الحالة الأولى فإنه (لا يجوز أن يظهر تعالى الأعلام المعجزة على من لا شريعة معه)[2]

وتعتمد ردود المعتزلة فيما سبق على فكرهم العقائدي في مسألة النبوات حيث النبوة يمكن أن يكلف بها المفضول إذ هي ليست جزاء على عمل وعلى ذلك فالمعجزة ليست استحقاقا على صلاح النبى، وإنما هى دلالة على صدق نبوته.

وأما في الحالة الثانية - حالة الأئمة- فينفي المعتزلة ظهور المعجزات على أيديهم انطلاقا من نفس المقدمات السابقة فإظهار المعجزة (لا يحصل إلا على من تحمل شريعة يلزمه فيها الأداء، ويلزم غيره القبول، وإذا لم يكن الإمام بهذه الصفة فيجب ألا يحسن إظهار المعجز عليه)[3]

ويورد القاضي عبد الجبار العديد من الاعتراضات التي ترجع في مجملها إلى آراء الإمامية.

ويرد القاضي على هذه الاعتراضات بما لا يخرج في مجمله عن ردوده السابقة على من جوزوا الكرامات.

---

[1] - القاضى عبد الجبار، المغنى، ١٥/٢٤١.
[2] - القاضى عبد الجبار، المغنى، ١٥/٢٤٥.
[3] - القاضى عبد الجبار، المغنى، ١٥/٢٤٧.

وإذا كانت الإرهاصات والكرامات تأتي في معرض التكريم فإن الحال في الإهانة يختلف.

يورد القاضي عبد الجبار مثالا على الإهانة عند من يرونها (مثل أن يقول المدعى للنبوة كاذبا : اللهم إن كنت صادقا فيما ادعيته فغزر الماء في هذه البئر وكثره، فإذا غارت البئر ويبست دل على أنه كاذب، وعلى هذا الوجه روي ما كان من مسيلمة عند ادعائه النبوة)[1]

ويبدو من هذا المثال أن الإهانة تأتي للتكذيب في حالة ادعاء النبوة فهي ولا شك تختلف من هذه الزاوية عن الكرامات والإرهاصات وبالرغم من هذا فإنها جميعا تستوى عند المعتزلة من حيث عدم جواز حدوثها لما فيه من المفسدة الذي يتناقض مع مبدأ العدل والتوحيد.

ورأي المعتزلة في الإهانة يورده الإيجي حيث يقول (وقالت المعتزلة : خلق المعجز على يد الكاذب ممتنع لأن فيه إيهام صدقه وهو إضلال قبيح من الله)[2]

ويرد القاضي عبد الجبار على من يجوز ظهور المعجز على الكاذب عندما يقول: اللهم إن كنت كاذبا فأحيي هذا الميت فإذا أحياه الله تعالى دل على كذبه على حد ما يدل المعجز على صدق النبي قائلا (فإن المنع من الدعوة الكاذبة أولى من إظهار المعجز بالضد فيما التمسه وأدخل في زوال الشبهة، فكان يجب إن وجب ذلك أن يجب أن يمنعه من الادعاء لكي لا تحصل في النفوس شبهة أو كان يمنعه من إيراد حيلة ومخرقة لتزول الشبهة أو يشغله عن ذلك بضرب من ضروب الشواغل)[3]

أما فيما يتعلق بما يرويه القائلون بجواز ظهور المعجزات على الكاذب مما ينسبونه إلى مسيلمة فلا يعترف بصحته القاضي عبد الجبار ويرى أن (الواجب أن يتأول

---

[1] - القاضي عبد الجبار، المغني، ٢٣٦/١٥.

[2] - عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، المواقف في علم الكلام، مكتبة المتنبي، ص٣٤٢.

[3] - القاضي عبد الجبار، المغني، ٢٣٩/١٥.

ذلك على ما وافق الدلالة التي ذكرناها، لأن نقله ليس بأكثر من نقل مثل ذلك عن السحرة والكهنة والحلاج وغيره)[1]

وكما يتضح من قول القاضي عبدالجبار السابق فإن المعتزلة ترفض قول القائلين بظهور المعجزات على السحرة والكهنة حيث (أن تجويز ظهورها عليهم ينقض دلالة المعجزات على النبوات، لأنه إن جاز أن تظهر على الساحر والكاهن والكذاب والمخرق فمن أين أن كل نبي ظهر عليه المعجز ليس هذه حاله ؟ وهذا يمنع من الثقة بالنبوات ويبطل دلالة الأعلام على نبوته)[2].

ولهذا السبب يرى المعتزلة ان السحر ما هو إلا تخييل وحيلة ليس بحقيقة (لأن السحر في الحقيقة لا يوجب المضرة، لأنه ضرب من التمويه والحيلة، وإنما يقع به التقريع والتخويف فيؤدي ذلك إلى أمراض ومضار ويكون بنفسه إقداما على مضرة على وجه يلطف فسمي بذلك)[3]

ولهذا السبب أيضا قسم المعتزلة السحر إلى كفر وغير كفر (ففيه ما هو كفر وهو ما يدعون من أنه يمكنهم إحياء الموتى بالحيل، وطي البلاد، وأن يزيلوا عن المصروع ما نزل به في الوقت من غير تداو، وأن يقرعوا الصحيح السليم، وإنما صار ذلك كفرا لأن معه لا يمكن التمسك بالنبوات لأنه متى جوز في ذلك - وإن كان فيه نقض عادة وكان من الباب الذي يتعذر على الناس فعل مثله - أن يكون من فعل السحرة، جوز في الأنبياء صلوات الله عليهم أن يكونوا محتالين وإن كانوا فعلوا المعجزات، ولا يمكن مع ذلك العلم بالنبوات ولا بالفرق بين ما يختص تعالى بالقدرة عليه وبين مقدور العباد. وهذا كفر، فلذلك قال كثير من الفقهاء في الساحر : إنه يقتل إذا اعترف بالسحر في الحقيقة على هذا الوجه.

[1]- القاضي عبد الجبار، المغني، ١٥/٢٤٠.
[2]- القاضي عبد الجبار، المغني، ١٥/ ٢٥٩
[3]- القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، ١٠١/١

فأما السحر الذي يجري مجري الشعبذة والحيل المفعول بخفة اليد إلى ما شاكله فذلك ليس بكفر وإن كان معصية، وجميعه منفي عن الله تعالى أن يكون خالقا وفاعلا له وإن كان لا ينفي عنه الدلالة عليه والتعريف لكي يجتنب ويتقى)[1]

لقد كانت وجهة نظر المعتزلة في نفي الخوارق عن غير الأنبياء سببا في إثارة الهجوم عليهم من فرق عدة فهم بنفيهم الكرامات قد أثاروا الصوفية الذين يثبتونها وبنفيهم الخوارق والمعجزات عن الأئمة قد أثاروا حفيظة الإمامية، وبنفيهم الخوارق عن السحرة أثاروا أهل السنة ومن هنا فلا نتعجب إذا رأينا ابن تيمية قد حشد في كتابه (النبوات) كما هائلا من الردود التي حاول من خلالها أن يبن فساد راي المعتزلة حتى إنه ليضيق بنا المقام عن عرض ردوده لا سيما وأنها بدت في إطار من العصبية على المعتزلة التي اشتهر بها أهل السنة بوجه عام وابن تيميه بوجه خاص.

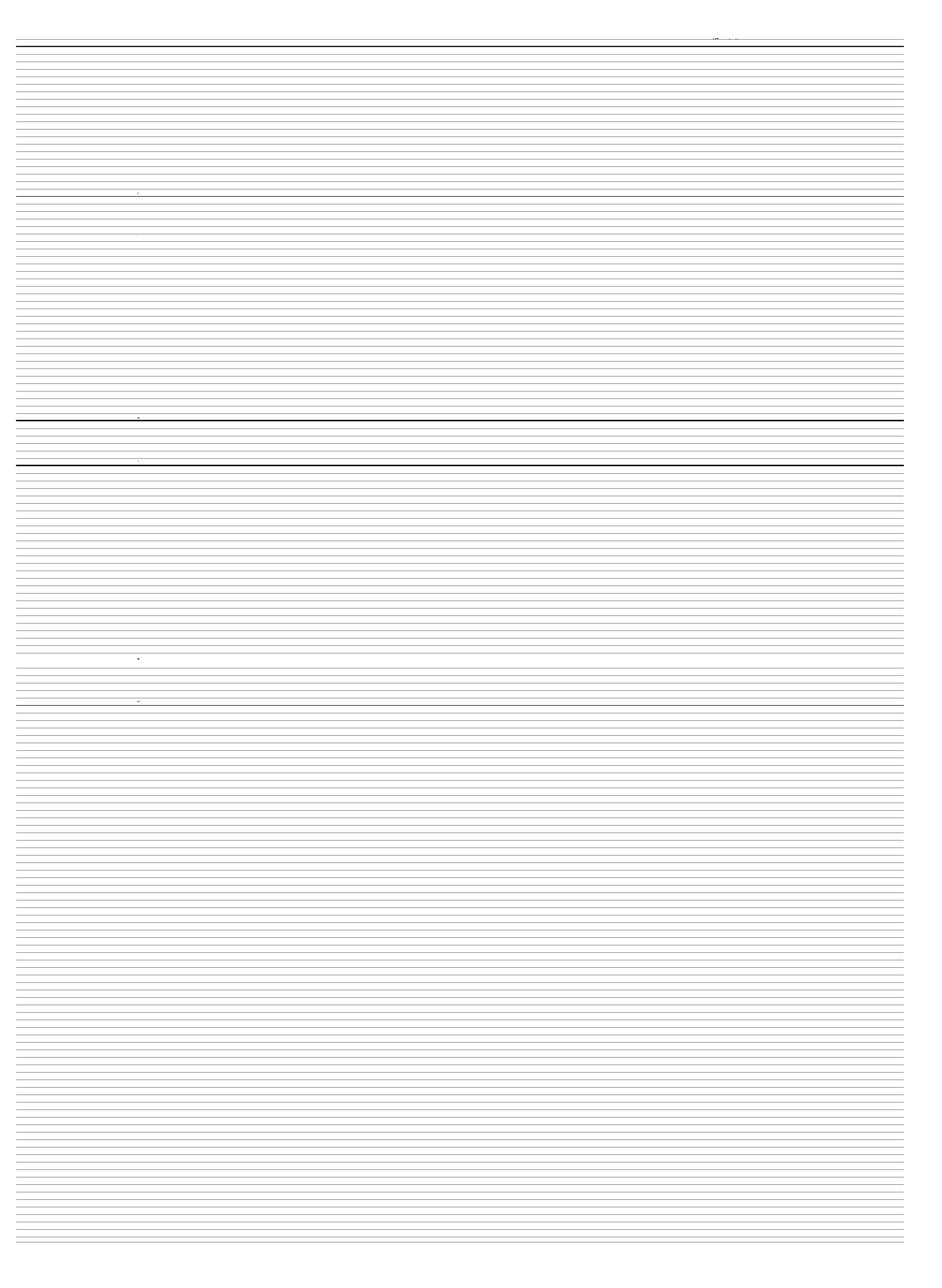
وإذا كان المعتزلة قد اهتموا بدراسة المعجزة من الناحية النظرية فإنما كان ذلك بمثابة التمهيد لدراسة المعجزة في تجليها الواقعي، معجزة القرآن الكريم.

---

[1] - القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، ١٠٢/١.

الفصل الثالث

نظرية إعجاز القرآن



الفصل الثالث

نظرية إعجاز القرآن

يجمع المعتزلة على ثبوت إعجاز القرآن وقد أكد القاضي عبد الجبار أن جماعة المسلمين (إنما اختلفوا في وجه القرآن معجزا مع اتفاقهم على أنه معجز، وفي أنه صلى الله عليه ادعاه دلالة وتحدى به)[1]

ولم أجد ما يشير إلي أن أحدا من المعتزلة قد أنكر إعجاز القرآن غير ما نسب إلى النظام و عباد بن سليمان

أما ما نسب إلى النظام من إنكاره لإعجاز القرآن فسوف نتعرض له تفصيليا في حديثنا عن الصرفة

أما عباد بن سليمان فقد أورد القاضي عبد الجبار على لسان بعض اليهود قولهم: (قال بعض المتكلمين كعباد وغيره : إن القرآن ليس بمعجز، ولا دلالة على نبوته)[2]

وعباد هو ابن سليمان العمري من الطبقة السابعة من أصحاب هشام الفوطي وقد توفي في حدود سنة ٢٥٠هجرية

ولم يوافق القاضي عبد الجبار على ما نسب إلى عباد فقال مدافعا عنه: (إنه لم ينكر كونه معجزا في المعنى وإنما أداه إلى ذلك قوله : إن الأعراض لا تكون دلالة، ولا المعلوم المقتضى فقال لأجل ذلك إنه لا يدل الآن وأن في أيامه صلى الله عليه تكون الدلالة جبريل الذي أنزل به، كما يقول في مجيء الشجرة إنه ليس من الدلالة وإن الدلالة، هي الشجرة

---

[1] – القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء السادس عشر (إعجاز القرآن) تحقيق أمين الخولي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ط ١، ١٣٨٠ هـ – ١٩٦٠ م،ص ٢٤٢.

[2] – القاضي عبد الجبار، المغني، ١٦/٢٤٢.

الجانية وهذا كلام فى عبارة لا يمنع من أن يكون قائلا به بما نقول غير دافع له لأن الضروريات لا يجوز دفعها عن القلب)[1]

وقد سار المعتزلة في بحثهم عن إعجاز القرآن على نحو ما رأينا من حديثهم عن المعجزات بصفة مطلقة فبحثوا أولا في تعريف الإعجاز القرآني ثم أتبعوه بالبحث عن استيفاء القرآن لشروط المعجزة.

مفهوم إعجاز القرآن

يجمع المعتزلة على أن القرآن الكريم هو المعجزة التي أظهرها الله سبحانه وتعالى ليدل على صدق ما ادعاه محمد صلى الله عليه وسلم من النبوة وقد فسر الجاحظ المقصود من إعجاز القرآن، حيث (بعث الله محمداً صلى الله عليه وسلم أكثر ما كانت العرب شاعرا وخطيبا وأحكم ما كانت اللغة، وأشد ما كانت عدة، فدعا أقصاها وأدناها، إلى توحيد الله، وتصديق رسالته، فدعاهم بالحجة فلما قطع العذر، وأزال الشبهة، وصار الذي يمنعهم من الإقرار الهوى والحمية، دون الجهل والحيرة حملهم على حظهم بالسيف، فنصب لهم الحرب، ونصبوا له، وقتل من عليتهم وأعلامهم وأعمامهم وبنى أعمامهم، وهو فى ذلك يحتج عليهم بالقرآن، ويدعوهم صباحا ومساء، إلى أن يعارضوه إن كان كاذبا بسورة واحدة، أو بآيات يسيرة فكلما ازدادوا تحديا لهم بها، وتقريعا لعجزهم عنها، تكشف عن نقصهم ما كان مستورا، وظهر منه ما كان خفيا، فحين لم يجدوا حيلة ولا حجة قالوا له : أنت تعرف من أخبار الأمم ما لا نعرف، فلذلك يمكنك ما لا يمكننا.

قال : فهاتوها مفتريات، فلم يرد ذلك خطيب، ولا طمع فيه شاعر، ولو طمع فيه لتكلفه، ولو تكلفه لظهر ذلك، ولو ظهر لوجد من يستجيده ويحامي عليه، ويكايد فيه، ويزعم أنه قد عارض وقابل وناقض، فدل ذلك العاقل على عجز القوم مع كثرة كلامهم، واستحالة لغتهم، وسهولة ذلك عليهم، وكثرة شعرائهم، وكثرة من هجاه منهم، وعارض شعراء أصحابه، وخطباء أمته، لأن سورة واحدة، وآيات يسيرة، كانت أنقض لقوله وأفسد لأمره، وأبلغ فى تكذيبه، وأسرع فى تفريق أتباعه، من بذل النفوس والخروج من الأوطان،

---

[1]- القاضى عبد الجبار، المغنى، ٢٤٢/١٦

وإنفاق الأموال، وهذا من جليل التدبير الذي لا يخفى على من هو دون قريش والعرب فى الرأي والعقل بطبقات ولهم القصيد العجيب، والرجز الفاخر، والخطب الطوال البليغة، والقصار الموجزة، ولهم الأسجاع والمزدوج، واللفظ المنثور، ثم يتحدى به أقصاهم بعد أن اظهر عجز أدناهم.

فمحال - أكرمك الله - أن يجتمع هؤلاء كلهم على الغلط فى الأمر الظاهر، والخطأ المكشوف البين مع التقريع بالنقص والتوقيف على العجز، وهم أشد الخلق أنفة وأكثرهم مفاخرة، والكلام سيد عملهم، وقد احتاجوا إليه، والحاجة تبعث على الحيلة فى الأمر الغامض فكيف بالظاهر! وكما أنه محال أن يطبقوا ثلاثا وعشرين سنة على الغلط فى الأمر الجليل المنفعة فكذلك محال أن يتركوه وهم يعرفونه ويجدون السبيل إليه وهم يبذلون أكثر منه)[١].

وقد أوردنا كلام الجاحظ لأنه يوضح مفهوم إعجاز القرآن عند المعتزلة لذا سوف نجد هذا المفهوم يتكرر فى مصنفاتهم.

استيفاء القرآن لشروط المعجزة

حدد المعتزلة شروطا عامة للمعجزة، ثم أجمعوا على أن القرآن معجزة محمد صلى الله عليه وسلم ومن هنا فقد حاول المعتزلة أن يبينوا إلى أي مدى كان القرآن مستوفيا لشروط المعجزة.

ويقضى الشرط الأول من شروط المعجز(أن يكون من جهة الله تعالى أو فى الحكم كأنه من جهته جل وعز)[٢].

وهذا الشرط متحقق فى القرآن الكريم إذ هو كما يرى المعتزلة كلام الله المنزل على رسوله وقد صرح القرآن بهذا حيث قال (وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله)[٣]

---

[١]- جلال الدين السيوطى، الإتقان فى علوم القرآن، المطبعة الميمنية ١٣٠٦هـ، ٢/١١٧، ١١٨.
والعبارة نقلها السيوطى عن الجاحظ، ولم أجدها فى كتبه.

[٢]- القاضى عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٥٦٩.

[٣]- التوبة: ٦.

وكلام الله عند المعتزلة مخلوق محدث وقد احتجوا على ذلك بأدلة نقلية وعقلية.

وعلى هذا فالمعتزلة ترى (أن القرآن فعل من أفعال الله)[1]

فوصف القرآن بأنه كلام الله وأن الله أحدثه وخلقه وأن القرآن فعل من أفعاله دل على انه من جهته تعالى كما يقتضي الشرط الأول.

يقول القاضي عبد الجبار (وأما مذهبنا فى ذلك فهو أن القرآن كلام الله تعالى ووحيه وهو مخلوق محدث أنزله الله على نبيه ليكون علما، ودالا على نبوته، وجعله دلالة لنا على الأحكام لنرجع إليه فى الحلال والحرام، واستوجب منا ذلك الحمد والشكر والتحميد والتقديس.

وإذن هو الذي نسمعه اليوم ونتلوه، وإن لم يكن محدثا من جهة الله تعالى فهو مضاف إليه على الحقيقة كما يضاف اليوم من قصيدة امرئ القيس على الحقيقة وإن لم يكن محدثا لها من جهته الآن)[2]

والشرط الثاني أن يكون المعجز ناقضا لعادة من ظهر فيهم هذا المعجز وقد كانت العادة فيمن نزل فيهم القرآن من العرب ما تميزوا به من الفصاحة والبلاغة على ما ظهر من كلام الجاحظ ولكن هذه العادة ربما تظهر متناقضة مع الشرط الاول إذا يقتضي (أن العادة التي يصير المعجز ناقضا لها يجب أن تكون مضافة إلى الله تعالى دون غيره، وذلك لا يتأتى منكم فى كل المعجزات، لأن القرآن خاصة ينقض عادة أهل الفصاحة والبيان وتلك العادة من قبلهم)[3].

---

[1]- القاضى عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٥٢٧.

[2]- القاضى عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٥٢٨.

[3]- القاضى عبد الجبار، المغنى، ١٩٤/١٥.

وقد أجاب القاضي عبد الجبار عن هذا فقال (قد بينا أنها يجب أن تكون من قبله تعالى فى الحقيقة، أو كأنها من قبله، وما يختص به أهل اللسان من قدر ما يتأتى منهم من الفصاحة متعلق بعادة من قبله تعالى.

فلا فرق أن تكون هى من قبله، أو ما يتعلق بأمر يكون من قبله لأنه تعالى هو الذى يخصهم بالعلم الذى معه يتمكنون من الفصاحة، فإذا جرت العادة بذلك القدر من العلم ثم ظهر على رسول الله صلى اله عليه وسلم ما لابد فيه من زيادة على هذا العلم وجب كونه معجزا)[١].

وقد اعتبر الرمانى هذا الشرط أحد الوجوه السبعة التى يظهر بها إعجاز القرآن وقد بين المقصود بنقض العادة فقال (فإن العادة كانت جارية بضروب من أنواع الكلام، معروفة: منها الشعر ومنها السجع ومنها الخطب ومنها الرسائل ومنها المنثور الذى يدور بين الناس فى الحديث فأتى القرآن بطريقة مفردة خارجة عن العادة لها منزلة فى الحسن تفوق به كل طريقة. ولولا أن الوزن يحسن الشعر لنقصت منزلته فى الحسن نقصانا عظيما ولو عمل عامل من الكتان باليد من غير آلة ولا حف ما يفوق الدبيقى فى اللين والحسن حتى لا يشك من رآه أنه أرفع الثياب الدبيقية التى بلغت فى الحسن النهاية لكان معجزا. ولذلك من جاء بغير الوزن المعروف فى الطباع الذى من شأنه أن يحسن الكلام بما يفوق الموزون فهو معجز)[٢].

وهذا التفسير من الرماني اختلف عليه من المعتزلة أنفسهم.

وقد ذهب أبو هاشم الجبائى إلي أن (أن العلم قد وقع لمن يعرف الأخبار بأن القوم علموا مزية القرآن في الفصاحة، واعتقدوا ذلك فيه، وأن عدولهم عنه وتركهم المعارضة،

---

[١]- القاضي عبد الجبار، المغني، ١٥/١٩٤.

[٢]- الرمانى، النكت فى إعجاز القرآن،(ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، ١٩٧٦ م، ص١٠٢، ١٠٣.

والاحتجاج لأجل معرفتهم بحاله وتعظيمهم لشأنه، وذكر أن المتقدمين منهم فى الفصاحة علموا ذلك، وغيرهم يعلم من جهتهم وبخبرهم)[1].

وقد أسس القاضى عبد الجبار رأيه فى خرق القرآن للعادة على ما ذكره شيخه ابو هاشم

يقول القاضى عبد الجبار (وجملة ما حصلناه من قبل مما يدل على أنه له المزية التى ذكرناها ما بيناه من معرفتهم بحاله وما ذكرناه من اعترافهم بعظم شأنه، وإخبارهم بذلك بألفاظ مختلفة، وما بيناه من تركهم الاحتجاج بما وجد وحصل من كلام الفصحاء المتقدمين من قبل، وبعدولهم إلى ضرب من الحيل وإلى المحاربة وغيرها مما يتضمن الخطر والمشقة، ولا يوصل إلى البغية على ما شرحناه من قبل فكل ذلك يدل على أن للقرآن المزيه التى ذكرناها)[2]. وهذا الرأى من القاضى عبد الجبار هو ما سبق أن عرضه الجاحظ.

ويقول القاضى عبد الجبار (وقد بينا أن العرب كانت عارفة بما يباين المعتاد من الفصيح للتجربة، والعادة فلم تكن عند سماع القرآن والوقوف على مزيته محتاجة إلى تجربة متجددة، وعلمت خروجه عن العادة، ومن قصر حاله عن حالهم فكمثل لأنه إذا عرف بالتجربة تعذر مثل كلامهم عليه، فبأن يتعذر عليهم أولى وإن كان لا يمنع أن يكون فى العرب من ظن فى الوقت أن مثل القرآن يواتيه إن رامه، ثم تبين تعذره وإن كان ذلك يبعد من أهل التقدم فى الفصاحة كما يبعد ممن جرب مقادير ما يمكنه أن يفعله أن يلتبس عليه حال الأمور العظيمة.

وقد اورد بعض شيوخنا عند جحد بعض اليهود أن للقرآن مزية بعض ما ذكرناه من حال العرب ثم تلا عليه قوله (والنجم إذا هوى. ما ضل صاحبكم وما غوى. وما ينطق عن الهوى. إن هو إلا وحى يوحى) وبين بذلك أن من لا آفة بسمعه وله حظ من المعرفة بالفصاحة يعرف لهذه الايات مزية

---

[1]- القاضى عبد الجبار، المغنى، ٣١٠/١٦.
[2]- القاضى عبد الجبار، المغنى، ٣١٢/١٦.

وبعضهم تلا قوله تعالى (يا أرض ابلعى ماءك ويا سماء أقلعى وغيض الماء وقضى الأمر واستوت على الجودى وقيل بعدا للقوم الظالمين)

وإذا تأمل السامع قوله تعالى (وأصحاب اليمين ما أصحاب اليمين فى سدر مخضود وطلح منضود وظل ممدود وماء مسكوب وفاكهة كثيرة) إلى آخر الآيات علم أن مزيته على ما نسمع من الكلام الفصيح عظيمة، وإنما يشتبه مثل ذلك على من لاحظ منه)[1].

(وعلى هذا فمزية القرآن واضحة جلية لمن له علم بالفصاحة والبلاغة، فأما من طعن فى القرآن من جهة فصاحته فليس له دراية بذلك أو أنه طعن فيه من جهة النفار عنه والميل إلى لون آخر من جهة الشهوة وإلا فمزيته عند العقول السليمة معلومة باضطرار)[2].

ومن أفضل من تكلموا فى موضوع العادة يحيى بن حمزه العلوى حيث ذكر (أن الإتيان بمثل كل واحدة من سور القرآن لا يخلو حاله إما أن يكون معتادا أو غير معتاد، فإن كان معتادا كان سكوت العرب مع فصاحتهم وشدة عداوتهم للرسول صلى الله عليه وسلم، ومع توفر دواعيهم على إبطال أمره والقدح فى دعواه بمبلغ جهدهم وجدهم يكون لا محالة من ابهر المعجزات واظهر البينات على عجزهم عن الإتيان بمثل سورة منه، وأما إن لم يكن معتادا كان القرآن معجزاً لخروجه عن المألوف والمعتاد فثبت ما ذكرناه أن القرآن سواء كان خارقا للعادة أولم يكن خارقا فإنه يكون معجزا وهذه نكتة شريفة حاسمة لأكثر أسئلة المنكرين التى يوردونها على كونه خارقا للعادة كما ترى)[3].

وهذه الطريقة التى اعتمد عليها يحيى بن حمزة العلوى يظهر فيها بوضوح أثر المنطق، وهى تقوم على قطع حجج الخصوم، دون أن تتخذ من إثبات مزية القرآن من جهة فصاحته هدفاً خاصاً، وإنما تقوم على فكرة خرق العادة وإثباتها.

---

[1] – القاضى عبد الجبار، المغنى ١٦/ ٣١٤، ٣١٥
[2] – القاضى عبد الجبار، المغنى، ١٦/ ٣١٥.
[3] – يحيى بن حمزة بن على بن إبراهيم العلوى اليمنى، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، دار الكتب العلمية، لبنان، ١٤٠٠ هـ – ١٩٨٠ م، ٣/ ٣٨٦–٣٨٧.

وقد استدل القاضي عبد الجبار بأن القرآن كان ناقضا للعادة حيث (علمنا أنه صلى الله عليه تحدى به، ولو لم يكن ناقضا للعادة فيما يختص به من قدر الفصاحة لأتوا بمثله، مع ما عرفنا من أحوالهم في الفصاحة، وقوة الدواعي إلى إبطال امره ثم لم يقع ذلك منهم مع زوال كل شبهة فواجب أن يكون ناقضا للعادة)[1].

وقد بين أن هذه الدلالة مبنية على دعاوى منها :

أنهم لم يعارضوه.

ومنها أنهم إنما لم يعارضوه ولم يأتوا بمثله لتعذر ذلك عليهم.

ومنها أنهم تعذر ذلك عليهم لما يختص به القرآن من المزية في القوة والفصاحة.

ومنها أن هذه المزية لم تجر العادة بمثلها في كلام الفصحاء، فلابد من أن يقتضى نقض العادة)[2].

والشرط الثالث من شروط المعجزة وهو أن يتعذر على العباد فعل مثله في جنسه أو صفته. ويشرح القاضي عبدالجبار هذا الشرط فيقول (اعلم أن في الناس من يزعم أنه لا يدل على النبوة إلا ما يتعذر على العباد فعل مثله في الجنس، كقلب العصا حية، وإحياء الموتى، وإبراء الأكمه والأبرص، وجعلوا ذلك طعنا فيما ندعيه من دلالة القرآن على نبوة محمد صلى الله عليه من حيث كان العباد يقدرون على مثله في جنسه، وزعموا أن القدرة إذا كانت متعلقة بذلك كان داخلا تحت مقدور العبد فمن أين أن المدعي للنبوة لم يفعله ؟ وما الأمان من أنه قد اختص بآلة أو لطيفه أو ضرب من الحيلة معها يمكنه أن يفعل ذلك إذا كان في مقدوره ؟ فكيف يصح فيما هذا حالة أن يكون دالا على النبوة وإنما يدل عليها ما قد علم استحالة تعلق القدرة به من الجواهر والحياة والألوان وما شاكلها ؟)[3].

ويبدو أن منشأ هذا الاعتراض اتى من مقارنة طبيعة المعجزة القرآنية بغيرها من المعجزات السابقة، حيث تميزت المعجزة القرآنية بأنها معجزة من جنس ما يقدر عليه

---

[1] - القاضي عبد الجبار، المغني، ٢٤٧/١٦.
[2] - القاضي عبد الجبار، المغني، ٢٤٧/١٦.
[3] - القاضي عبد الجبار، المغني، ٢٠٤/١٥.

الناس وهو الكلام بينما كانت المعجزات السابقة كلها غير داخلة فى جنس ما يستطيعه الناس.

(وزعموا أنه تعالى لا يجوز إذا أرسل رسوله لإزاحة العلة فى المصالح أن يدع ما هو الأقوى فى الدلالة، وما يبعد عن الشبهة لأيدل على صدقه بالأمور التى تتطرق الشبهة إليها، فلو كان ما لا يقدر العباد على فعل مثله فى صفته يدل أيضا لقد كان الواجب فيه تعالى ألا يدل إلا بالأمر الأوكد الأبعد من الشبهة واللبس)[1].

(وبعد فإن من حق المعجز أن يكون قليلة كثيره فى التعذر، وذلك لا يتأتى إلا فيما ذكرناه من الجنس الذى لا يقدر عليه من قلب الطباع، فأما غير ذلك فإن قليله مقدور للعباد ممكن منهم فعله والعادة جارية فى مثل هذه الأمور أن الناس يتفاضلون فيه، ولا يمتنع أن يكون لبعضهم مزية فكيف يصح أن يجعل ذلك دلالة على النبوة)[2].

وهذه ثلاث دعاوى تهدف إلى نقض إعجاز القرآن.

وقد اجاب عنها فقال (وقد علمنا أنه لا فصل فى هذا الباب بين الجنس والصفة، فيجب أن تكون الحال واحدة، لأنا نعلم أن العباد وإن كانوا يقدرون على الحمل والتحريك فلما يقدرون عليه حد مخصوص. فإذا ظهر عند ادعائه للنبوة منه تعالى نقل الجبال الراسيات، وقلب المدن، والأمصار، والطيران فى الهواء بلا جناح إلى غير ذلك صار هذا الباب أنا نعلم عنده أنه ليس من قبل العباد وأنه ناقض للعادة بمنزلة إحياء الموتى)[3]. ومعنى هذا أن القرآن وإن دخل فى جنس ما يقدر عليه الناس إلا أنه بلغ من هذه الفصاحة حداً يظهر معه عجز الناس عن فعل مثله.

ثم يقول (وبعد فلو قيل لأن هذا الوجه أقوى فى الدلالة لكان أقرب لأنه من الباب الذى يصح الاختبار فيه فيعرف القادر منا عند الاختبار ما الذى يتأتى منه وما الذى يتعذر عليه مع توفر الدواعى، فإذا علم من غيره أنه مع دواعيه يكف عن فعله علم

---

[1]- القاضى عبد الجبار، المغنى، ١٥/٢٠٥.
[2]- القاضى عبد الجبار، المغنى، ١٥/٢٠٥.
[3]- القاضى عبد الجبار، المغنى، ١٥/٢٠٦.

أن ذلك للتعذر. فالطريق الذى به نعلم تعذر مثله علينا أوكد من الطريق الذى به نعلم تعذر الأجناس علينا فإذا صح ذلك فكيف يجوز فيما تعذر مثله فى الجنس أن يكون دالا دون ما ذكرناه ؟

وبعد فإذا كان انتقاض العادة فيما يصح من العباد كان أقوى فى إبانة النبى منهم لأنه قد بان منهم فى الأمر الذى يصح فيه الاشتراك، فهو أدل فى الإبانة من الأمر الذى لا يصح ذلك فيه لأن له أن يقول: لو لم أكن صادقا فيما أدعيه من النبوة لم يصح ان أخرج عن الحد الذى كنت مشاركا لكم فيه فيما يتأتى ويتعذر فخروجى عن هذه الطريقة فيما ظهر على يدل على أنه تعالى حملنى ما ادعيته من الرسالة وصدقنى بما أتانى به من المعجز، فيكون ذلك أوقع فى نفس السامع من أن يكون المعجز الظاهر عليه ما لا يصح الاشتراك فى قليلة ولا كثيرة ولم يتقدم لهم فيه عادة خرج هو عن مماثلتهم فيها إلى طريق المباينة)[1].

وقد ضرب على ذلك مثالا بفلق البحر حيث إن الناس يقدرون على فعل مثله بالسدود والحواجز وغيرهما من الآلات فكان وجه الإعجاز في ذلك وقوعه دون استخدام كل هذا ولما وقع على هذا الوجه كانت دلالته كدلالة ما لا يدخل جنسه تحت مقدور العباد كإحياء الموتى وغيره، وهكذا تصبح طبيعة المعجزة القرآنية أقوى من طبيعة غيرها من المعجزات لأن القرآن من جنس الكلام الذى يستطيعه الناس، فلما لم يقدروا على الإتيان بمثل فصاحته كان وقع المعجزة على نفسهم أشد.

وقد أورد الجاحظ التساؤل الذى أورده القاضى عبد الجبار وهو قول القائل (إن الحجة لا تكون حجة حتى تعجز الخليقة وتخرج من حد الطاقة كإحياء الموتى، والمشى على الماء، وكفلق البحر، وكإطعام الثمار فى غير أوان الثمار، وكإنطاق السباع، وإشباع الكثير من القليل، وكلما كان جسما مخترعا، وجرما مبتدعا وكالذي لا يجوز أن يتولاه إلا الخالق، ولا يقدر عليه إلا الله عز وجل ذكره، فأما الأخبار التى هى أفعال العباد وهم تولوها، وبهم

---

[1]- القاضى عبد الجبار، المغنى، ١٥/٢٠٦-٢٠٧.

كانت، وبقولهم حدثت فلا يجوز أن يكون حجة إذ كان لا حجة إلا ما لا يقدر عليه الخليقة وما لا يتوهم من جميع البرية)[١].

وقد أجاب الجاحظ عن هذا الاعتراض بمثل ما أجاب به القاضي عبد الجبار حيث بين أن (مدار أمر الحجة على عجز الخليقة فمتى وجدت أمرا ووجدت الخليقة عاجزة عنه فهى حجة، ثم لا عليك جوهرا كان أو عرضا أو موجودا أو متوهما أو معقولا.

الا ترى أن فلق البحر ليس هو من جنس اختراع الثمار ؟ لان الفلق هو انفراج اجزاء و الثمار أجرام حادثة ! وكذلك لو ادعى رجل أن الله عز وجل أرسله فجعل حجته علينا الإخبار بما أكلنا وادخرنا واضمرنا لكان قد احتج علينا)[٢].

وكما اهتم المعتزلة ببيان عدم وجود فرق بين أن يكون المعجز من جنس ما يقدر عليه العباد أو من غير جنسه، فقد اهتموا كذلك ببيان كيفية تعذر الإتيان بمثل القرآن، وقد راى المعتزلة ان هذا التعذر قد وقع من اجتماع أمرين : توفر الدواعى وعدم المعارضة.

أ- توفر الدواعى :

وقد اعتبر الرمانى توفر الدواعى دليلا على إعجاز القرآن فقال (أما توفر الدواعى فيوجب الفعل مع الإمكان لا محالة، فى واحد كان أو جماعة، والدليل على ذلك أن إنسانا لو توفرت دواعيه إلى شرب ماء بحضرته من جهة عطشه واستحسانه لشربه، وكل داع يدعو إلى مثله، وهو مع ذلك ممكن، فلا يجوز أن الا تقع شربة منه حتى يموت عطشا لتوفر الدواعى على ما بينا، فإن لم يشربه مع توفر الدواعى له دل ذلك على عجزه عنه، فكذلك توفر الدواعى إلى المعارضة على القرآن لما لم تقع المعارضة دل ذلك على العجز عنها)[٣].

---

[١]- الجاحظ، حجج النبوة، ص١٣٦.
[٢]- الجاحظ، حجج النبوة، ص١٣٦.
[٣]- الرمانى، النكت فى إعجاز القرآن، ص١٠١.

والمقصود بتوفر الدواعى فى مسألة الإعجاز تحدى القرآن للعرب أن يأتوا بمثل القرآن على ما سنعرض له فى آيات التحدى وقد بين الجاحظ (أن محمدا صلى الله عليه وسلم مخصوص بعلامة لها فى العقل، موقع كموقع فلق البحر من العين، وذلك قوله لقريش خاصة وللعرب عامة، مع ما فيها من الشعراء والخطباء والبلغاء والدهاة والحلماء وأصحاب الرأى والمكيدة والتجارب والنظر فى العاقبة : إن عارضتمونى بسورة واحدة فقد كذبت فى دعواى وصدقتم فى تكذيبى.

ولا يجوز أن يكون مثل العرب فى كثرة عددهم، واختلاف عللهم، والكلام كلامهم، وهو سيد عملهم، قد فاض بيانهم، وجاشت به صدورهم، وغلبتهم قوتهم عليه، عند أنفسهم. حتى قالوا فى الحيات والعقارب والذئاب والكلاب والخنافس والجعلان والحمير والحمام وكل ما دب ودرج ولاح لعين وخطر على قلب، ولهم بعد أصناف النظم وضروب التأليف، كالقصيد والرجز والمزدوج والمجانس والأسجاع والمنثور، وبعد فقد هجوه من كل جانب، وهاجىْ أصحابه شعراءهم، ونازعوا خطباءهم، وحاجوه فى المواقف، وخاصموه فى المواسم وبادروه العداوة وناصبوه الحرب فقتل منهم وقتلوا منه، وهم أثبت الناس حقدا وأبعدهم مطلبا وأذكرهم لخير أو لشر وأنفاهم له وأهجاهم بالعجز وأمدحهم بالقوة ثم لا يعارضه معارض. ولم يتكلف ذلك خطيب ولا شاعر، ومحال فى التعارف ومستنكر فى التصادق، أن يكون الكلام أخصر عندهم وأيسر مؤنة عليهم، وهو أبلغ فى تكذيبهم وأنقض لقوله وأجدر أن يعرف ذلك أصحابه، فيجتمعوا على ترك استعماله والاستغناء به وهم يبذلون مهجهم و أموالهم ويخرجون من ديارهم فى إطفاء أمره وفى توهين ما جاد به، ولا يقولون بل لا يقول واحد من جماعتهم : لم تقتلون أنفسكم، وتستهلكون أموالكم، وتخرجون من دياركم، والحيلة فى أمره يسيرة والمأخذ فى أمره قريب ؟ ليؤلف واحد من شعرائكم وخطبائكم كلاما فى نظم كلامه كأقصر سورة يخذلكم بها، وكأصغر آية دعاكم إلى معارضتها، بل لو نسوا ما تركهم حتى يذكرهم ولو تغافلوا ما ترك أن ينبههم، بل لم يرض بالتنبيه دون التوقيف فدل ذلك العاقل على أن أمرهم فى ذلك لا يخلو من أحد أمرين :

إما أن يكونوا عرفوا عجزهم وأن مثل ذلك لا يتهيأ لهم فرأوا أن الإضراب عن ذكره والتغافل عنه فى هذا الباب وإن قرعهم به أمثل لهم فى التدبير، وأجدر أن لا ينكشف

أمرهم للجاهل والضعيف وأجدر أن يجدوا إلى الدعوى سبيلا وإلى اختداع الأنبياء سببا فقد ادعوا القدرة بعد المعرفة بعجزهم عنه وهو قوله عز وجل (وإذا تتلى عليهم آياتنا قالوا قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا) وهل يذعن الأعراب، وأصحاب الجاهلية للتقريع بالعجز والتوقيف على النقص ثم لا يبذلون مجهودهم ولا يخرجون مكنونهم، وهم أشد خلق الله أنفة وأفرط حمية وأطلبه بطائلة وقد سمعوه في كل منهل وموقف!

والناس موكلون بالخطاب، مولعون بالبلاغات، فمن كان شاهدا فقد سمعه، ومن كان غائبا فقد أتاه به من لم يزوده.

وإما أن يكون غير ذلك ولا يجوز أن يطبقوا على ترك المعارضة وهم يقدرون عليها لأنه لا يجوز على العدد الكثير من العقلاء والدهاة والحكماء مع اختلاف عللهم، وبعد هممهم، وشدة عداوتهم، على بذل الكثير وصون اليسير وهذا من ظاهر التدبير، و من جليل الأمور التي لا تخفى على الجهال فكيف على العقلاء وأهل المعارف فكيف على الأعداء؟ لأن تحبير الكلام أهون من القتال ومن إخراج المال)[1].

تبين لنا مما سبق أن مدار الكلام عن توفر الدواعي يكمن في تحدي القرآن للعرب مع حرصهم على إبطاله لذا فقد وجب أن نعرض لآيات التحدي مع بيان آراء المعتزلة فيها :

آيات التحدي

ورد في القرآن الكريم العديد من آيات التحدي وذلك على النحو التالي :

١. قوله تعالى (قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعضا ظهيرا)[2]

يقول الزمخشري: (أي لو تظاهروا على أن يأتوا بمثل هذا القرآن في بلاغته وحسن نظمه وتأليفه وفيهم العرب العاربة أرباب البيان لعجزوا عن الاتيان بمثله، والعجب من النوابت، ومن زعمهم أن القرآن قديم مع اعترافهم بأنه معجز، وإنما يكون

---

[1]- الجاحظ، حجج النبوة، ص١٤٣-١٤٥.

[2]- الإسراء: ٨٨.

العجز حيث تكون القدرة، فيقال الله قادر على خلق الأجسام والعباد عاجزون عنه، وأما المحال الذى لا مجال فيه للقدرة، ولا مدخل فيه، كثانى القديم فلا يقال للفاعل: قد عجزوا عنه، ولا هو معجز ولو قيل ذلك لجاز وصف الله تعالى بالعجز، لأنه لا يوصف بالقدرة على المحال إلا أن يكابروا فيقولوا هو قادر: على المحال، فإن رأس مالهم المكابرة، وقلب الحقائق)[1].

والزمخشري هنا يحاول من خلال منهجه الاعتزالي أن يوظف قضية إعجاز القرآن لصالح قضية أخرى شغلت المعتزلة كثيرا وهي قضية خلق القرآن

ومحصلة رأى الزمخشرى أن الله عادل، ومن العدل ألا يطلب من الناس ما لا يدخل تحت مقدورهم، فإذا كان قد تحداهم بأن يأتوا بمثل القرآن، فلابد أن مثل ذلك كان يدخل تحت جنس مقدورهم، لأن العجز حيث تكون القدرة، وإذا كان مثل القرآن كان يدخل تحت مقدورهم فلا شك أنه مخلوق محدث، وليس قديما، لأن من المحال أن يأتوا بمثل القديم، فالتحدى بالمحال لا يقال للفاعل قد عجز فثبت بذلك أن القرآن غير قديم.

وقد بين القاضى عبد الجبار أنه لا سبيل لإنكار الإعجاز تحت زعم أننا لا نعلم كونه معجزا إلا بعد أن نعلم تعذر المعارضة على الجن، وهذا مما لا سبيل إلى إثباته وقد دفع القاضى عبد الجبار هذا الزعم بقوله (قد بينا أنا نعتبر فى كون القرآن ناقضا للعادات، العادة المعروفة دون ما لا نعرف من العادات، فإذا لم يكن لنا فى العقل طريق إلى معرفة الجن أصلاً، لأنهم لا يشاهدون، ولا تعرف أحوالهم بغير المشاهدة فقد كفانا فى معرفة كون القرآن معجزاً خروجه عن عادة من تعرف عادته.

ثم إذا علمنا بذلك صحة نبوته وخبرنا صلى الله عليه وسلم بالجن وأحوالهم وأنهم كالإنس فى تعذر المعارضة عليهم، علمنا أن حالهم كحال العرب لأن العلم بإعجاز القرآن موقوف على هذا العلم)[2]

---

[1]- الزمخشرى، الكشاف، ٦٩٢/٢.

[2]- القاضى عبد الجبار، المغنى، ٢٩٧/١٦.

(يبين ذلك إنه صلى الله عليه وسلم لو لم يخبرنا بالجن كنا لا نعلم إيمانهم أصلاً، وكان لا يقدح ذلك فى العلم بأن القرآن معجز، وكذلك القول فى فقد المعرفة بحالهم، ولولا الخبر الوارد كنا لا نقول إن المعارضة متعذرة، فكان لا يقدح فى كون القرآن معجزاً، وكان يحل ذلك محل أن يجعل دلالة نبوته تمكنه من حمل الجبال الراسيات، وطمر البحار، فى أن ذلك إن تعذر على الإنس فقد صار دالا على نبوته وان لم نعلم تعذره على الجن أو الملائكة)[1] ويتضح لنا من كلام القاضى توظيفه للجدل الكلامى فى إثبات عجز الجن عن الإتيان بمثل القرآن، بل حتى لو لم يثبت عجز الجن عن الإتيان بمثل القرآن، فإن منهج القاضى الكلامى لا يعجز عن إيجاد المخرج لذلك، بما يؤدى فى نهاية الأمر إلى إثبات نبوة الرسول، عجز الجن أم لم يعجزوا.

وكما بين القاضى عبد الجبار ثبوت عجز الجن عن مثل القرآن، فقد تعرض للشق الثانى من التحدى، وهو الإنس، و إذا كان قد ثبت عجز العرب عن معارضة القرآن، فقد بقى أن يثبت عجز غير العرب عنه.

وقد طرح القاضى هذه النقطة من خلال السؤال الآتي (فخبرونا عن العجم، أتقولون إنهم يعرفون من حال القرآن ما ذكرتم، أم لا يعرفون ؟)[2]. والمراد من حال القرآن فى سؤال القاضى حاله من الفصاحة والبلاغة، وهو سؤال فى موضعه ولا نغالى إذا قلنا إنه سؤال عصرى، ذلك أن من لا يحسنون العربية وبلاغتها كيف يتعرفون على أعجاز القرآن؟ وكيف تقام عليهم الحجة بالقرآن؟

وقد أجاب القاضى عبد الجبار عن ذلك بقوله (إن الجميع من العجم يعرف حال القرآن وما يختص به من المزية فى الجملة بعجز العرب عن معارضته مع توفر الدواعى، وذلك مما لا يحتاج فى معرفته إلى طريق التفصيل، فلا يمتنع منهم أن يعرفوا ذلك، يبين ما ذكرناه أنهم لو علموا فى بعض الأنبياء أنه حمل جسما ثقيلا وتعذر على غيره لعلموا أنه معجز وإن لم يعلم تفصيله.

---

[1]- القاضى عبد الجبار، المغنى، ١٦/٢٩٧-٢٩٨.
[2]- القاضى عبد الجبار، المغنى، ١٦/٢٩٤.

فكذلك يعلمون أنه أتى بكلام مخصوص من جنس كلامهم، وتعذر عليهم، هذا القدر يكفيهم وذلك يتم لهم وإن لم يعرفوا ما سألت عنه)[١].

وبمثل هذا أجاب أبو هاشم الجبائى فقال (العجم يعرفون فى الجملة مزية القرآن بهذا الاستدلال، وإن لم يعرفوا فصاحة الكلام، ويقوى ذلك أنهم يعرفون المتقدم فى الفقه إذا علموا تسليم الفقهاء له إلى ذلك، وإن لم يعرفوا الفقه على التفصيل إذا عرفوه على الجملة وفصلوا بينه وبين سائر العلوم فكذلك القول فيما ذكرناه)[٢]

وقال فى موضع آخر (تعرفون بالخبر أنه من تقدم من الفصحاء كان عالما بمزية القرآن، وأنه كان يخبر بذلك، وهذا القدر يكفى فى الدلالة، لأنه إذا علم من حالهم ما وصفنا، علم أن للقرآن مزية، لأنه لو لم يكن كذلك لم يحصل لمن تقدم هذا العلم الذى عنده تعذرت المعارضة)[٣].

٢ـ قول الله تعالى (أم يقولون تقوله بل لا يؤمنون فليأتوا بحديث مثله إن كانوا صادقين)[٤].

يقول الزمخشرى ((تقوله) اختلقه من تلقاء نفسه (بل لا يؤمنون) فلكفرهم وعنادهم يرمون بهذه المطاعن مع علمهم ببطلان قولهم، وأنه ليس بمتقول لعجز العرب عنه، وما محمد إلا واحد من العرب.

وقرئ (بحديث مثله) على الإضافة والضمير لرسول الله صلى الله عليه وسلم ومعناه أن مثل محمد فى فصاحته ليس بمعوز فى العرب فإن قدر محمد على نظمه كان مثله قادرا عليه، فليأتوا بحديث ذلك المثل)[٥]. ويهتم الزمخشرى بإيراد القراءات المختلفة المتضافرة فى أداء فكرة الإعجاز، فسواء زعم محمد أن القرآن من عند الله، أم زعمتم أن

---

[١]- القاضى عبد الجبار، المغنى، ٢٩٥/١٦.
[٢]- القاضى عبد الجبار، المغنى، ٢٩٥/١٦، ٢٩٦.
[٣]- القاضى عبد الجبار، المغنى، ٢٩٥/١٦، ٢٩٦.
[٤]- الطور: ٣٣-٣٤.
[٥]- الزمخشرى، ٤١٣/٤-٤١٤.

القرآن حديث محمد فإن عجزكم عنه ظاهر فى الحالتين، فسلم للرسول ما يدعيه بما جاء به من الحديث الذى عجزتم عنه وفى هذا دليل صدقه.

٣- قول الله تعالى (أم يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين فإن لم يستجيبوا لكم فاعلموا أنما أنزل بعلم الله وأن لا إله إلا هو فهل أنتم مسلمون)[١].

يقول الزمخشرى ((أم) منقطعة والضمير فى (افتراه) لما يوحى إليك.تحداهم أولا بعشر سور ثم بسورة واحدة، كما يقول المخابر فى الخط لصاحبه اكتب عشرة أسطر نحو ما أكتب فإذا تبين له العجز عن مثل خطه قال : قد اقتصرت منك على سطر واحد (مثله) بمعنى أمثاله ذهابا إلى مماثلة كل واحدة منها له)[٢]

وما أشار إليه الزمخشرى هنا من التدرج بالتحدى من الأعلى إلى الأقل يعد مقبولاً من الناحية النظرية، كما هو مقبول من الناحية العملية، إذ إننا نجد أن التحدى بمثل القرآن والتحدى بعشر سور قد ورد فى السور المكية مثل الإسراء، والطور، وهود أما التحدى بسورة واحدة فقد ورد فى سورة واحدة فقط وهى سور البقرة وهى سورة مدنية، مما يؤكد صدق نظرة الزمخشرى فى ترتيب التحدى من الأعلى إلى الأقل.

وقد نقل يحيى بن حمزة العلوى فكرة الزمخشرى فقال (وقد نزلهم الله فى التحدى على ثلاث مراتب، الأولى: بالقرآن كله فقال تعالى: (قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا).

الثانية: بعشر سور منه كما قال: (أم يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مفتريات).

الثالثة: بسورة واحدة كما قال تعالى: (فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله) ثم قال بعد ذلك : (فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا) فنفى القدرة لهم على ذلك بقضية عامة، وأمر حتم لا تردد فيه، فدلت هذه الآيات على التحدى مرة

---

[١]- هود: ١٣-١٤.

[٢]- الزمخشرى، الكشاف، ٢/٣٨٣.

بالقرآن كله، ومرة بعشر سور، ومرة بسورة واحدة، وهذا هو النهاية فى بلوغ التحدى، وهذا كقول الرجل لغيره: هات قوما مثل قومى، هات كنصفهم، هات كربعهم، هات كواحد منهم)[١]

ويكمل الزمخشرى تفسيره للآية فيقول :(مفتريات) صفة لعشر سور لما قالوا : افتريت القرآن واختلقته من عند نفسك وليس من عند الله فاودهم على دعواهم، وأرخى معهم العنان وقال : هبوا أنى اختلقته من عند نفسى ولم يوح إلى، وإن الأمر كما قلتم فأتوا انتم أيضا بكلام مثله مختلق من عند انفسكم، فأنتم عرب فصحاء مثلى لا تعجزون عن مثل ما أقدر عليه من الكلام

فإن قلتم: كيف يكون ما يأتون به مثله وما يأتون به مفترى وهذا غير مفترى ؟ قلت: معناه مثله فى حسن البيان والنظم وإن كان مفترى)[٢]

وتفسير الزمخشرى لكلمة (مفتريات) هو نفس ما أشار إليه من قبل عند ذكر قراءة (فليأتوا بحديث مثله) على الإضافة، ومجمل هذا الرأى، أنه لو كان هذا الحديث مفترى من عند محمد، فإن هذا لا ينفى أنه معجز لكم إذ إنكم لا تستطيعون ان تأتوا بعشر سور فى مثل فصاحته وبلاغته تفترونها من عند انفسكم، وبهذا يثبت صدق الرسول.

وقد فسر الجاحظ كلمة (مفتريات) بالكذب فقال (ولم يكن النبى صلى الله عليه وسلم تحداهم بالنظم والتأليف، ولم يكن أيضا أزاح علتهم حتى قال تعالى (قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات) وعارضونى بالكذب)[٣]

---

[١]- يحيى بن حمزة العلوى، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، ٣/٣٦٩، ٣٧٠.
[٢]- الزمخشرى، الكشاف، ٢/٣٨٣.
[٣]- الجاحظ، حجج النبوة، ١٤٤-١٤٥.

٤- قوله تعالى (أم يقولون افتراه قل فأتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين بل كذبوا بما لما يحيطوا بعلمه ولم يأتهم تأويله كذلك كذب الذين من قبلهم فانظر كيف كان عاقبة الظالمين)[١].

يقول الزمخشري ((أم يقولون افتراه) بل أيقولون: اختلقه، على أن الهمزة تقرير لإلزام الحجة عليهم، أو إنكارا لقولهم واستبعادا، والمعنيان متقاربان (قل) إن كان الأمر كما تزعمون (فأتوا) انتم على وجه الافتراء (بسورة مثله) فأنتم مثلى فى العربية والفصاحة. ومعنى (بسورة مثله) اى شبيهة به فى البلاغة وحسن النظم وقرىء بسورة مثله على الإضافة اى بسورة كتاب مثله. (وادعوا) من دون الله (من استطعتم) من خلقه للاستعانة به على الإتيان بمثله. يعنى: أن الله هو القادر على أن يأتى بمثله، لا يقدر على ذلك أحد غيره، فلا تستعينوه وحده. ثم استعينوا بكل من دونه (إن كنتم صادقين) أنه افتراء (بل كذبوا) بل سارعوا إلى التكذيب بالقرآن وفاجؤه فى بديهة السماع قبل أن يفقهوه ويعلموا كنه امره، وقبل أن يتدبروه ويقفوا على تأويله ومعانيه؛ وذلك لفرط نفورهم عما يخالف دينهم وشرادهم عن مفارقة دين آبائهم، كالناشئ على التقليد من الحشوية إذا أحس بكلمة لا توافق ما نشأ عليه والفه - وإن كانت أضوأ من الشمس فى ظهور الصحة، وبيان الاستقامة - انكرها فى أول وهلة واشمأز منها قبل أن يحس إدراكها بحاسة سمعه من غير فكر فى صحة أو فساد، لأنه لم يشعر قلبه إلا صحة مذهبه وفساد ما عداه من المذاهب)[٢] ونلاحظ هنا ان الزمخشرى يخلط حديثه عن الإعجاز بالطعن على الحشوية من أصحاب الحديث مما يعطينا إشارة أولية إلى ان مباحث الإعجاز سوف تتضمن صراعاً مذهبيا فى بعض جوانبها.

ويحاول الزمخشرى بعد ذلك أن يشير إلى بعض نواحى الإعجاز القرآنى، ومقارنة المعجزة القرآنية بغيرها من معجزات الأنبياء فيقول. فإن قلت ما معنى التوقع فى قوله (ولما يأتهم تأويله) ؟ قلت معناه انهم كذبوا به على البديهة قبل التدبر ومعرفة التأويل تقليداً للآباء، وكذبوه بعد تدبر تمرداً وعناداً فذمهم بالتسرع إلى التكذيب قبل العلم به،

١- يونس: ٣٨-٣٩.

٢- الزمخشرى، الكشاف، ٢/٣٤٧، ٣٤٨.

وجاء بكلمة التوقع ليؤذن أنهم علموا بعد علو شأنه وإعجازه لما كرر عليهم التحدى، ورازوا قواهم فى المعارضة واستيقنوا عجزهم عن مثله فكذبوا به بغيا وحسدا (كذلك) أى مثل ذلك التكذيب (كذب الذين من قبلهم) يعنى قبل النظر فى معجزات الأنبياء وقبل تدبرها من غير إنصاف من أنفسهم، ولكن قلدوا الأباء وعاندوا، وقيل : هو فى الذين كذبوا وهم شاكون. ويجوز أن يكون معنى (ولما يأتهم تأويله) ولم يأتهم بعد تأويل ما فيه من الأخبار بالغيوب فتسرعوا إلى التكذيب به قبل أن ينظروا فى نظمه وبلوغه حد الإعجاز، وقبل أن يخبروا أخباره بالمغيبات وصدقه وكذبه (ومنهم من يؤمن به) يصدق به فى نفسه ويعلم أنه حق، ولكنه يعاند بالتكذيب ومنهم من يشك فيه لا يصدق به أو يكون للاستقبال، أى ومنهم من سيؤمن به ومنهم من سيصر (وربك أعلم بالمفسدين) بالمعاندين أو المصرين)[١].

٥- قوله تعالى (وإن كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين)[٢].

يقول الزمخشرى (لما احتج عليهم بما يثبت الوحدانية ويحققها ويبطل الإشراك ويهدمه وعلم الطريق إلى إثبات ذلك وتصحيحه، وعرفهم أن من أشرك فقد كابر عقله، وغطى على ما أنعم عليه من معرفته وتمييزه، عطف على ذلك ما هو الحجة على إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، وما يدحض الشبهة فى كون القرآن معجزة، وأراهم كيف يتعرفون أهو من عند الله كما يدعى أم هو من عند نفسه كما يدعون. بإرشادهم إلى أن يحزروا أنفسهم، ويذوقوا طباعهم وهم أبناء جنسه وأهل جلدته)[٣].

ثم يكشف الزمخشرى عن وجه آخر من وجوه التحدى، وهو نزول القرآن منجما لا جملة واحدة فيقول

(فإن قلت: لم قيل (مما نزلنا) على لفظ التنزيل دون الإنزال ؟ قلت لأن المراد النزول على سبيل التدرج والتنجيم، وهو من محازه لمكان التحدى، وذلك أنهم كانوا

---

[١]- الزمخشرى، الكشاف، ٣٤٨/٢.
[٢]- البقرة: ٢٣.
[٣]- الزمخشرى، الكشاف، ٩٦/١.

يقولون : لو كان هذا من عند الله مخالفا لما يكون من عند الناس لم ينزل هكذا نجوما سورة بعد سورة، وآيات غب آيات على حسب النوازل، وكفاء الحوادث، وعلى سنن ما نرى عليه أهل الخطابة والشعر من وجود ما يوجد منهم مفرقا حينا فحينا، وشيئا فشيئا، حسب ما يعن لهم من الأحوال المتجددة، والحاجات السانحة، لا يلقى الناظم ديوان شعره دفعة، ولا يرمى الناثر بمجموع خطبه أو رسائله ضربة، فلو أنزله الله لأنزله خلاف هذه العادة جملة واحدة : قال الله تعالى (وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة) فقيل: إن ارتبتم فى هذا الذى وقع إنزاله هكذا على مهل وتدريج، فهاتوا أنتم نوبة واحدة من نوبه و هلموا نجما فردا من نجومه : سورة من أصغر السور أو آيات شتى مفتريات، وهذه غاية التبكيت، ومنتهى إزاحة العلل)[1].

ثم يقول ((من مثله) متعلق بسورة صفة لها أى بسورة كائنة من مثله والضمير لما نزلنا أو لعبدنا ويجوز أن يتعلق بقوله (فأتوا) والضمير للعبد فإن قلت وما مثله حتى يأتوا بسورة من ذلك المثل ؟ قلت : معناه فأتوا بسورة مما هو على صفته فى البيان الغريب وعلو الطبقة فى حسن النظم أو فأتوا ممن هو على حالة من كونه بشرا عربيا أو أميا لم يقرأ الكتب ولم يأخذ من العلماء ولا قصد إلى مثل ونظير هنالك ولكنه نحو قول القبعثرى للحجاج _وقد قال لأحملنك على الأدهم _ مثل الأمير حمل على الأدهم والأشهب أراد من كان على صفة الأمير من السلطان والقدرة وبسطة اليد ولم يقصد أحد يجعله مثلا للحجاج)[2].

ويستعرض الزمخشرى الأوجه المختلفة فيما يعود عليه الضمير فى كلمة (مثله)، فيرى أن الضمير ممكن أن يعود إلى القرآن بمعنى هاتوا مثله فى الفصاحة والبلاغة، أو أن يعود الضمير إلى الرسول بمعنى هاتوا من مثله بشراً عربيا أو أميا لا يقرا ولا يكتب، ثم يفاضل الزمخشرى بين هذين الوجهين ويرجح أن يعود الضمير إلى القرآن (لأن القرآن جدير بسلامة الترتيب، والوقوع على أصح الأساليب، والكلام مع رد الضمير إلى المنزل

---

[1] – الزمخشرى، الكشاف، ٩٦/١، ٩٧.

[2] – الزمخشرى، الكشاف، ٩٨/١.

احسن ترتيبا، وذلك أن الحديث فى المنزل لا فى المنزل عليه، وهو مسوق إليه ومربوط به، فحقه ان لا يفك عنه برد الضمير إلى غيره، الا ترى أن المعنى : وإن ارتبتم فى أن القرآن منزل عليه فهاتوا قرآنا مثله، ولأنهم إذا خوطبوا جميعا وهم الجم الغفير بأن يأتوا بطائفة يسيرة من جنس ما أتى به واحد منهم، كان أبلغ فى التحدى من أن يقال لهم : ليأتى واحد آخر بنحو ما أتى به هذا الواحد، ولأن هذا التفسير هو الملائم لقوله (وادعوا شهداءكم) والشهداء جمع شهيد بمعنى الحاضر أو القائم بالشهادة)[1].

ويستكمل الزمخشرى شرحه لجوانب التحدى كما تعرضها الآيات فيقول: (وفى امرهم أن يستظهروا بالجماد الذى لا ينطق فى معارضة القرآن بفصاحته غاية التهكم بهم (وادعوا شهداءكم من دون الله) أى من دون أوليائه ومن غير المؤمنين، ليشهدوا لكم أنكم أتيتم بمثله، وهذا من المساهلة، وإرخاء العنان والإشعار بأن شهداءهم وهم مدارة القوم الذين هم وجوه المشاهد، وفرسان المقاولة والمناقلة، تأبى عليهم الطباع وتجمح بهم الإنسانية والأنفة أن يرضوا لأنفسهم الشهادة بصحة الفاسد البين عندهم فساده واستقامة المحال الجلى فى العقول إحالته.

وتعليقه بالدعاء فى هذا الوجه جائز وإن علقته بالدعاء فمعناه: ادعوا من دون الله شهداءكم يعنى لا تستشهدوا بالله ولا تقولوا : الله يشهد أن ما ندعيه حق، كما يقوله العاجز عن إقامة البينة على صحة دعواه وادعوا الشهداء من الناس الذين شهادتهم بينة تصحح بها الدعاوى عند الحكام.

وهذا تعجيز لهم وبيان لانقطاعهم وانخذالهم، وأن الحجة قد بهرتهم ولم تبق لهم متشبثا غير قولهم: الله يشهد أنا صادقون وهذا تسجيل منهم على أنفسهم بتناهى العجز وسقوط القدرة)[2]. إذن فجوانب التحدى تكتمل بأن يدعو المكذبون شهودا منهم ليشهدوا لهم بأن ما جاءوا به يماثل ما جاء به محمد، فإن لم يشهد الشهداء بذلك فقد ثبت إعجاز القرآن، وهذا قمة الإنصاف، وغاية التهكم.

---

[1]- الزمخشرى، الكشاف، ٩٩/١.
[2]- الزمخشرى، الكشاف، ١٠٠/١.

ثم يقول فى تفسير قوله تعالى (فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التى وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين)[١] : (لما أرشدهم إلى الجهه التى منها يتعرفون أمر النبى عليه السلام، وما جاء به، حتى يعثروا على حقيقته، وسره، وامتياز حقه من باطله، قال لهم: فإذا لم تعارضوه ولم يتسهل لكم ما تبغون، وبان لكم أنه معجوز عنه فقد صرح الحق عن محضه ووجب التصديق فآمنوا وخافوا العذاب المعد لمن كذب)[٢].

ثم يقول (فان قلت : من أين لك أنه إخبار بالغيب على ما هو به حتى يكون معجزة ؟ قلت : لأنهم لو عارضوه بشىء لم يمتنع أن يتواصفه الناس ويتناقلوه اذ خفاء مثله فيما عليه مبنى العادة محال، لا سيما والطاعنون فيه أكثف عددا من الذابين عنه، فحين لم ينقل علم أنه إخبار بالغيب على ما هو به فكان معجزة.

فان قلت ما معنى اشتراطه فى اتقاء النار انتفاء إتيانهم بسورة من مثله ؟ قلت إنهم إذا لم يأتوا بها، وتبين عجزهم عن المعارضة، صح عندهم صدق رسول الله عليه السلام وإذا صح عندهم صدقه ثم لزموا العناد ولم ينقادوا ولم يشايعوا، استوجبوا العقاب بالنار، فقيل لهم: إن استبنتم العجز فاتركوا العناد فوضع (فاتقوا النار) موضعه لأن اتقاء النار لصيقة وضميمة ترك العناد من حيث أنه من نتائجه)[٣].

ويتفق الرمانى مع الزمخشرى فى أن التحدى دال على الإعجاز، فيقول الرمانى (وأما التحدى للكافة فهو اظهر فى أنهم لا يجوز أن يتركوا المعارضة مع توافر الدواعى إلا للعجز عنها)[٤].

وقد خص القاضى عبد الجبار أحد فصول كتابه المغنى للحديث عن التحدى بالقرآن ودلالته على النبوة[٥].

---

[١]- البقرة: ٢٤.
[٢]- الزمخشرى، الكشاف، ١٠١/١.
[٣]- الزمخشرى، الكشاف، ١٠٢/١.
[٤]- الرمانى، النكت فى إعجاز القرآن، ص١٠١.
[٥]- القاضى عبد الجبار، المغنى، ٢٣٦/١٦.

وقد أورد فيه أسئلة تتميز بالتهافت والضعف فمن ذلك قول القائل (إنما تركوا معارضته ومساواته لأنه لم يتحداهم لا لأنه معجز، ولو تحداهم وقرعهم فى العجز واظهر أنه دلالة نبوته، واشتد عند ذلك حرصهم لعارضوه، لكن لما لم يفعل ذلك حل القرآن محل كلامه، وسائر أحواله التى لم يحصل فيه ما يدعوهم إلى المشاركة، والمعارضة)[١].

ومن ذلك قولهم (إنما يدل على صدقه فى النبوة متى اظهر أنه دلالته والتمس التصديق به وإذا ظهر على هذا الحد دل على نبوته، فأما إذا لم يكن هذا حاله فلا تعلق له، بما ادعاه فمن أين أن هذا القرآن هذا حاله)[٢].

ومن ذلك قولهم (أن هذه الآيات (التحدى) نزلت آخرا)[٣].

ومن ذلك قولهم (أنه لا يكون متحديا بتلاوة آيات التحدى لأنه فى حكم الحاكى)[٤].

ومن ذلك قول القائل (إنى لا أنكر وقوع التحدى منه صلى الله عليه فى القرآن، لكنه إنما تحداهم به لما قوى أمره، وظهر حاله وكثر أصحابه وعاجلهم بالحرب فمنعهم الخوف من إيراد مثله)[٥].

وقد أجاب القاضى عبد الجبار عن هذه الأسئلة الركيكة وغيرها واعتذر عن ذلك بقوله (وهذا يدل على أنه كان يعلمون عظم حال القرآن باضطرار كما يعلمون تحديه صلى الله عليه به، وادعاءه دلالة على نبوته، والأمر فى ذلك اظهر واشهر من أن يحتاج فيه إلى الاكثار وإنما أوردنا هذه الفصول لأن بعض اليهود استعمل البهت فى هذا الباب فأنكر التحدى)[٦].

١- القاضى عبد الجبار، المغنى، ٢٣٦/١٦.
٢- القاضى عبد الجبار، المغنى، ٢٣٦/١٦.
٣- القاضى عبد الجبار، المغنى، ٢٣٨/١٦.
٤- القاضى عبد الجبار، المغنى، ٢٣٩/١٦.
٥- القاضى عبد الجبار، المغنى، ٢٣٩/١٦.
٦- القاضى عبد الجبار، المغنى، ٢٤٣/١٦، ٢٤٤.

ب - ترك المعارضة

وترك المعارضة هو الركن الثانى - بعد توفر الدواعى للمعارضة الذى يقوم عليه ثبوت إعجاز القرآن.

وبيان ذلك (أن إنسانا لو توفرّت دواعيه إلى شرب ماء بحضرته من جهة عطشه واستحسانه لشربه، وكل داع يدعو إلى مثله، وهو مع ذلك ممكن له فلا يجوز ألا تقع شربة منه حتى يموت عطشا لتوفر الدواعى على ما بينا، فإن لم يشربه مع توفر الدواعى له دل ذلك على عجزه عنه، فكذلك توفر الدواعى إلى المعارضة على القرآن لما لم تقع المعارضة دل ذلك على العجز عنها)[1].

وإذا ثبت بالدليل العقلى أن ترك المعارضة مع توفر الدواعى يؤدى لا محالة إلى ثبوت إعجاز القرآن، فقد عمل المعتزلة على إثبات أن العرب لم يعارضوا القرآن حقيقة، لذا نرى أئمة المعتزلة يدلون بدلوهم فى سبيل إثبات هذا الهدف

يقول الجاحظ مدللا على أن ترك العرب للمعارضة كان عن غير اختيار منهم وإنما كان عجزا:(ولا يجوز أن يطبقوا على ترك المعارضة وهم يقدرون عليها، لأنه لا يجوز على العدد الكثير من العقلاء والدهاة والحكماء مع اختلاف عللهم، وبعد هممهم، وشدة عداوتهم على بذل الكثير، وصون اليسير، وهذا من ظاهر التدبير ومن جليل الأمور التى لا تخفى على الجهال فكيف على العقلاء أهل المعارف فكيف على الأعداء ؟ لأن تحبير الكلام أهون من القتال ومن إخراج المال)[2].

وقد لجأ يحيى بن حمزة العلوى إلى حجة الجاحظ السابقة ليقرر ترك المعارضة حين قال: (ويؤيد ما ذكرناه عن عجزهم، ويوضحه أنهم عدلوا عن المعارضة إلى تعريض

---

[1]- الرمانى، النكت فى إعجاز القرآن، ص١٠١.
[2]- الجاحظ، حجج النبوة، ص١٤٤.

النفس للقتل مع أن المعارضة عليهم كانت أسهل وما ذاك إلا لما احسوا به من العجز من انفسهم عنها)[١].

فإذا كان اتجاه العرب لقتال الرسول دليلا على ترك المعارضة فهناك دليل آخر ذلك أنهم (لو أتوا بالمعارضة كان اشتهارها أحق من اشتهار القرآن لأن القرآن حينئذ يصير كالشبهة، وتلك المعارضة كالحجة، لأنها هى المبطلة لأمره ومتى كان الأمر كما قلناه وكانت الدواعى متوفرة على إبطال أبهة المدعى وإبطال رونقه وإزالة بهائه كان اشتهار المعارضة أولى من اشتهار الأصل فلما لم تكن مشتهرة علمنا لا محالة بطلانها وانها ما كانت)[٢].

ويجمع القاضى عبد الجبار الدليلين السابقين بقوله (واما ترك العرب معارضة القرآن وعدولهم عنه إلى المقاتلة فظاهر ايضا، فإنهم حين احسوا من أنفسهم العجز عن الإتيان بمثل القرآن تركوه للمقاتلة وذلك يؤذن بعجزهم عن ذلك، وإلا فالعاقل إذا أمكن دفع خصمه بأيسر الأمرين لا يعدل عنه إلى أصعبهما.

فإن قيل فمن أين أنهم تركوا المعارضة ولم يعارضوه البته ؟ قيل له أنهم لو عارضوه لكان يجب أن ينقل إلينا معارضتهم، فانه لا يجوز فى حادثتين عظيمتين تحدثان معا وكان الداعى إلى نقل أحدهما كالداعى إلى نقل الأخرى، أن تخص احدهما بالنقل بل الواجب أن ينقلا جميعا أو لا ينقلا فأما أن ينقل احدهما دون الأخرى فلا .

يبين ذلك أن من البعيد أن يسقط الخطيب من المنبر ويقع على بعض الحاضرين فيقتله ثم ينقل إلينا سقوط الخطيب ولا ينقل قتله، ولا وجه لذلك إلا أن الحادثين وقعا معا وكان الداعى إلى نقل أحدهما هو كالداعى إلى نقل الأخر وكذلك كان يجب مثله فى المعارضة لو كانت أن تنقل إلينا كما نقل القرآن، فلما لم تنقل دل على أنها لم تكن أصلاً ولا يمكن إنكار ما قلناه من أن الداعى إلى نقل أحدهما كالداعي إلى نقل الآخر، بل لو قيل إن

---

[١]- يحيى بن حمزة بن على بن إبراهيم العلوى اليمنى، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، ٣/٣٧١-٣٧٢.

[٢]- يحيى بن حمزة بن على بن إبراهيم العلوى اليمنى، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، ٣/٣٧١.

الداعى إلى نقل المعارضة أقوى لكان أولى إذ المعارضة مما ينقلها المخالف والموافق المخالف ينقله ليرى الناس أن فيه إبطال حجة محمد صلى الله عليه والموافق ينقله ليتكلم عليه ويبن أن ذلك ليس من المعارضة فى شيء

يزيد ما ذكرناه وضوحا هو أن المعلوم انهم قد نقلوا من المعارضات الركيكة كمعارضة مسيلمة وغيره عليه لعنة الله فلولا أن دواعيهم كانت متوفرة إلى ذلك وإلا كان لا ينقل إلينا هذه المعارضة على ركتها كما لم ينقل ما هو أقوى منها)[1].

واحتجاج القاضى عبد الجبار على تناقل معارضات مسيلمة على ركاكتها يعد دليلا جديدا على ترك المعارضة سوى ما نقل

وقد أورد المعتزلة الكثير من الشبه حول ثبوت المعارضة واجتهدوا فى الرد عليها[2].

والشرط الرابع هو (أن يكون مختصا بمن يدعى النبوة)[3] ويلزم منه (أن يكون واقعا عقيب دعوى المدعى للنبوة لأنه لو تقدم الدعوى لم تتعلق به فلا يكون الدلالة على صدقه أحق منه بالدلالة على صدق غيره)[4]. وهذا الشرط هو الذى حدا المعتزلة إلى نفى سائر الخوارق كما بينا، وهذا الشرط يرجع إلى اعتبار المعتزلة أن ظهور المعجزة على غير النبى يعد فسادا يستحيل على الله فعله، ووجه كونه فساداً أنه بذلك لم يميز ظهور النبى الصادق من ظهور الكذاب[5]، وبناء على هذا المبدأ فإن القاضى عبدالجبار يبطل (قول من يسأل فيقول : لو أن هذا القرآن حفظه عن الرسول بعضهم، ونقله إلى موضع شاسع فى هذا الوقت أو فى زمانه عليه السلام قبل انتشار الدعوة، وادعى النبوة وجعله دلالة، ما الذي كان يجب على سامعه ؟ فإن قلتم التصديق : فقد أوجبتم تصديق الكذاب، وإن قلتم

---

[1]- انظر القاضى عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٥٨٨، ٥٨٩.
[2]- القاضى عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٥٩٠ وما بعدها.
[3]- القاضى عبد الجبار، المغنى، ١٩٩/١٥.
[4]- القاضى عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٥٦٩.
[5]- القاضى عبد الجبار، المغنى، ١٨٠/١٦.

التكذيب وحاله كحال الرسول فقد قدحتم فى دلالة القرآن على نبوته وإن أوجبتم التوقف فكمثل)[١].

وهذا السؤال يبطل لأنه (تعالى يمنع من ذلك لما فيه من المفسدة من أحد الوجهين اللذين قد بيناهما، لأنه إنما لا يتميز الصادق من الكاذب، أو يقتضى ظهور المعجز على يد الكذاب، على وجه يقتضى التنفير فإذا كان ظهوره على الصالحين لا يجوز على ما قدمناه فبأن لا يجوز على هذا الحد أولى)[٢].

وإذا انتقلنا إلى الشق الثانى من هذا الشرط وهو (وقوع المعجزة عقيب دعوى المدعى للنبوة فلسائل أن يعترض فيقول: (فإنكم تقولون فى القرآن ما يمنع من أن يكون حادثا فى حال ظهوره على الرسول عليه السلام، عندكم، لأنكم تزعمون أنه تعالى أحدثه جملة واحدة فى السماء، وأن جبريل - عليه السلام - كان ينزله على النبى صلى الله عليه وسلم بحسب الحاجة إليه، فكيف يصح أن تقدروه تقدير الحادث، وأنتم تصرحون القول بأنه مما قد تقدم حدوثه فإذا كان ذلك حاله عندكم فكيف يدل على نبوته عليه السلام؟)[٣].

وقد أجاب القاضى عبد الجبار عن هذا عن طريق ضرب بعض الأمثلة عن حدوث أشياء سبق بها قدر الله، ويرى أن تقدير الله لها سابقا لا يمنع من كونها حادثة فى وقت لاحق لذا (فتقدم وجوده لا يمنع من صحة كونه دالا، كما أن تقدم الأقدار على نقض الجبال وقلب المدن لا يمنع عند ظهور ذلك من قبل المدعى للنبوة من كونه دالا، وإن كان قد تقدم وجوده، وهذا بين، أنه تعالى إذا فعل زيادة القدر لهذا الوجه ثم ظهر بالفعل عند ادعاء النبوة فكأنه فعله فى الحال، فكذلك لا فرق بين أن يقدم إحداث القرآن أو يحدثه فى حال ادعائه للنبوة فى الوجه الذى ذكرنا، فكأن دلالته لا تتكامل إلا بظهوره عند ادعاء النبوة كما أن دلالة زيادة القدر لا تتكامل إلا بظهور الفعل، فلا فرق بين أن يفعل تعالى

---

[١]- القاضى عبد الجبار، المغنى، ١٨٧/١٦، ١٨٨.
[٢]- القاضى عبد الجبار، المغنى، ١٨٨/١٦.
[٣]- القاضى عبد الجبار، المغنى، ١٦٩/١٦.

عند الدعوة نفس الدلالة وبين أن يقدمها لهذا الغرض وتتكامل فى هذه الحال، فى ان دلالته لا تتغير)[١].

والشرط الخامس : هو أن تكون المعجزة على طريق التصديق وقد بينا فى (دلالة المعجزة) كيف أن المعجزة تأتى تصديقا للرسول على صدق دعواه وذلك على سبيل المواضعة وأما بيان ذلك فيما يتعلق بالقرآن الكريم وإعجازه فقد شرحه القاضى عبد الجبار بقوله (الذى يدل على ذلك أنه صلى الله عليه، تحدى بالقرآن، وجعله دلالة نبوته وموجبا لاتباعه وطاعته والانقياد له، فيما يقتضى تحمل الكلفة والمشقة ومفارقة العادة والطريقة، والانصراف عن سن الراحة واللذة، وهم النهاية فى الفصاحة والبلاغة التى جرت عليهما العادة، ولهم طريقة معروفة فى الأبية والأنفة وبذل الجهد فى حراسة الرياسة، وترك الرضا بالانقياد والمتابعة وحالهم فى العقل و وفوره والبصيرة فيما يتصل بالكلام والخطابة، وامتناع الشبهة عليهم فيهما معروف، وقد ظهر من أمرهم أن دواعيهم إلى إبطال أمره، صلى الله عليه، قد بلغت الغاية لما ظهر من قول وفعل، ودل عليه من مجرى، وظاهر حال، وقد علمنا أنهم مع هذه الحال قعدوا عن المعارضة، وتركوا أن يأتوا بمثله مع سهولته وبلوغهم به الوطر والمراد لو فعلوه، وعدلوا إلى الأمور الشاقة التى تتضمن الخطر على النفس والمال ولا توصل إلى البغية لو نالوا منها نهاية المراد، بل ظهر عنهم ما يقتضى الاعتراف بالقصور والعجز فدل ذلك أجمع على أنه من قبل الله تعالى، وخص رسوله به، ليدل على نبوته، لما فيه من نقض العادة التى توجب كونه معجزاً وانه فى بابه بمنزلة ما ظهر على سائر الأنبياء عليهم السلام من قلب العصا حية و إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص)[٢]. ولا تخرج رؤية القاضى عبد الجبار فى دلالة القرآن على نبوة الرسول عن الفكرة العامة التى بينها من قبل فى دلالة سائر المعجزات، كما تتطابق مع نظرة الجاحظ فى الموضوع ذاته، كما عرضنا من قبل، ولكن إذا ثبت أن القرآن معجزة الرسول، فالسؤال إذن، عن قدر المعجز منه.

---

[١]- القاضى عبد الجبار، المغنى، ١٦/١٧٨.

[٢]- القاضى عبد الجبار، المغنى، ١٦/٢٤٦.

قدر المعجز من القرآن

انشغلت الفرق الإسلامية الباحثة فى الإعجاز ببيان المقدار الذى يصح أن يكون به القرآن معجزا وقد نقل ابن حزم هذا الخلاف فقال (فقالت الأشعرية ومن وافقهم: إن المعجز إنما هو مقدار أقل سورة منه وهو (إنا أعطيناك الكوثر) فصاعدا، وإن ما دون ذلك ليس معجزاً واحتجوا فى ذلك بقوله تعالى (قل فأتوا بسورة من مثله) ولم يتحد تعالى بأقل من ذلك.

وذهب سائر أهل الإسلام إلى أن القرآن كله قليله و كثيره معجز وهذا هو الحق الذى لا يجوز خلافه)[١].

وقد مال المعتزلة إلى الرأى الاول وأول ما يقابلنا من آرائهم فى هذا السياق قول الجاحظ فى حجج النبوة (لأن رجلا من العرب لو قرأ على رجل من خطبائهم وبلغائهم سورة واحدة طويلة أو قصيرة لتبين له فى نظامها، ومخرجها، وفى لفظها، وطبعها، أنه عاجز عن مثلها، ولو تحدى بها أبلغ العرب لظهر عجزه عنها وليس ذلك فى الحرف والحرفين والكلمة والكلمتين : ألا ترى الناس قد كان يتهيأ فى طبائعهم وتجرى على ألسنتهم أن يقول رجل منهم: الحمد لله، و إنا لله، وعلى الله توكلنا، وربنا الله، وحسبنا الله ونعم الوكيل، وهذا كله من القرآن غير أنه متفرق غير مجموع ولو أراد أنطق الناس أن يؤلف من هذا الضرب سورة واحدة طويلة أو قصيرة على نظم القرآن، وطبعه، وتأليفه، ومخرجه لما قدر عليه ولو استعانوا بجميع قحطان ومعد بن عدنان)[٢].

وبناء على رأى المعتزلة فى مقدار المعجز فقد افترض القاضى عبد الجبار أن يتعلق أحدهم (بما ذكره الله تعالى عن أبى حذيفة بن المغيرة انه قال (لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا) إلى قوله (ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه) ويقول انه قد أتى بذلك وهو قدر سورة قصيرة فقد أتى بمثل القرآن)[٣].

---

[١]– أبو محمد على بن أحمد بن حزم الظاهرى، الفصل فى الملل والأهواء والنحل، المطبعة الأدبية، ط١، ١٣٢٠هـ، ٣/١٩.

[٢]– الجاحظ، حجج النبوة، ص١٢٠.

[٣]– القاضى عبد الجبار، المغنى، ١٦/٢٦٢.

فوجه التعلق عند القاضى عبد الجبار هو أن أبا حذيفة قد أتى بقدر سورة قصيرة، لكنه مع ذلك ينفى ان يكون قد قدر على معارضة القرآن، لأنه أتى بجمل متفرقات، لا تبلغ قدر المعجز من القرآن.

ويقرر العلوى أن الإعجاز غير واقع فى آحاد الكلمات فيقول (فالعرب لا محالة قادرون على مفردات هذه الكلم الموضوعة، وقادرون على حسن التأليف لهذه الكلمات، لكنهم غير قادرين على كل تأليف، فإن من التأليف ما لا زيادة عليه فى الإعجاب وهو المعجز، ومنه ما تنقص رتبته عن ذلك وليس معجزا، وعلى هذا يكون المعجز إنما كان من جهة عدم العلم بإحكام تأليف هذه الكلمات فقد ملكوا القدرة على آحادها، وملكوا القدرة على نوع من تأليفها مما لم يكن معجزاً فأما ما كان معجزاً من التأليف فلم يكونوا مالكين له)[١].

ويقول الرمانى (وظهور الإعجاز فى الوجوه التى نبينها يكون بإجماع أمور يظهر بها للنفس أن الكلام من البلاغة فى أعلى طبقة، وإن كان قد يلتبس فيما قل بما حسن جداً لإيجازه، وحسن رونقه، وعذوبة لفظه، وصحة معناه، كقول على رضى الله عنه قيمة: كل امرىء ما يحسن فهذا كلام عجيب يغنى ظهور حسنه عن وصفه، فمثل هذه الشذرات لا يظهر بها حكم فإذا انتظم الكلام حتى يكون كأقصر سورة أو أطول آية ظهر حكم الإعجاز، كما وقع التحدى فى قوله تعالى (فأتوا بسورة من مثله) فبان الإعجاز عند ظهور مقدار السورة من القرآن)[٢].

واللافت فى كلام الرمانى انه أضاف أن المعجز ربما يكون بمقدار أطول آية وهذا لم يذكره أحد من المعتزلة غيره، وربما يكون الرمانى عندما أورد هذا الرأى كان بعيد النظر لأن القول بأن المعجزة سورة لا مادونها يلزم (أن سورة البقرة حاشا آية واحدة من

---

[١]- يحيى بن حمزة بن على بن إبراهيم العلوى اليمنى، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم الإعجاز، ٣/٤٠٧.
[٢]- الرمانى، النكت فى إعجاز القرآن، ص٧٢.

آخرها أو من أولها ليست معجزة، وهكذا كل سورة)[1] لذا فقد آثر الرماني ان يكون قدر المعجز من القرآن مقدار أقصر سورة أو أطول آية احترازاً من هذا الاعتراض.

وما نقلنا من أقوال المعتزلة يجعلنا نجزم أن السيوطى لم يكن مدققا حين قال (اختلف فى قدر المعجز من القرآن فذهب بعض المعتزلة إلى انه متعلق بجميع القرآن)[2]

مع أن السيوطى نفسه ينقل عن الرمانى قوله(فإن قال قائل: فلعل السور القصار يمكن فيها المعارضة، قيل: لا يجوز فيها ذلك من قبل أن التحدى قد وقع بها، فظهر العجز عنها فى قوله (فأتوا بسورة) فلم يخص بذلك الطوال دون القصار)[3].

وربما يكون هذا الرأي كان الدافع وراء تأليف رسالته حول الإعجاز في سورة الكوثر والتي نقل مختصرها الرازي في كتابه نهاية الإيجاز.

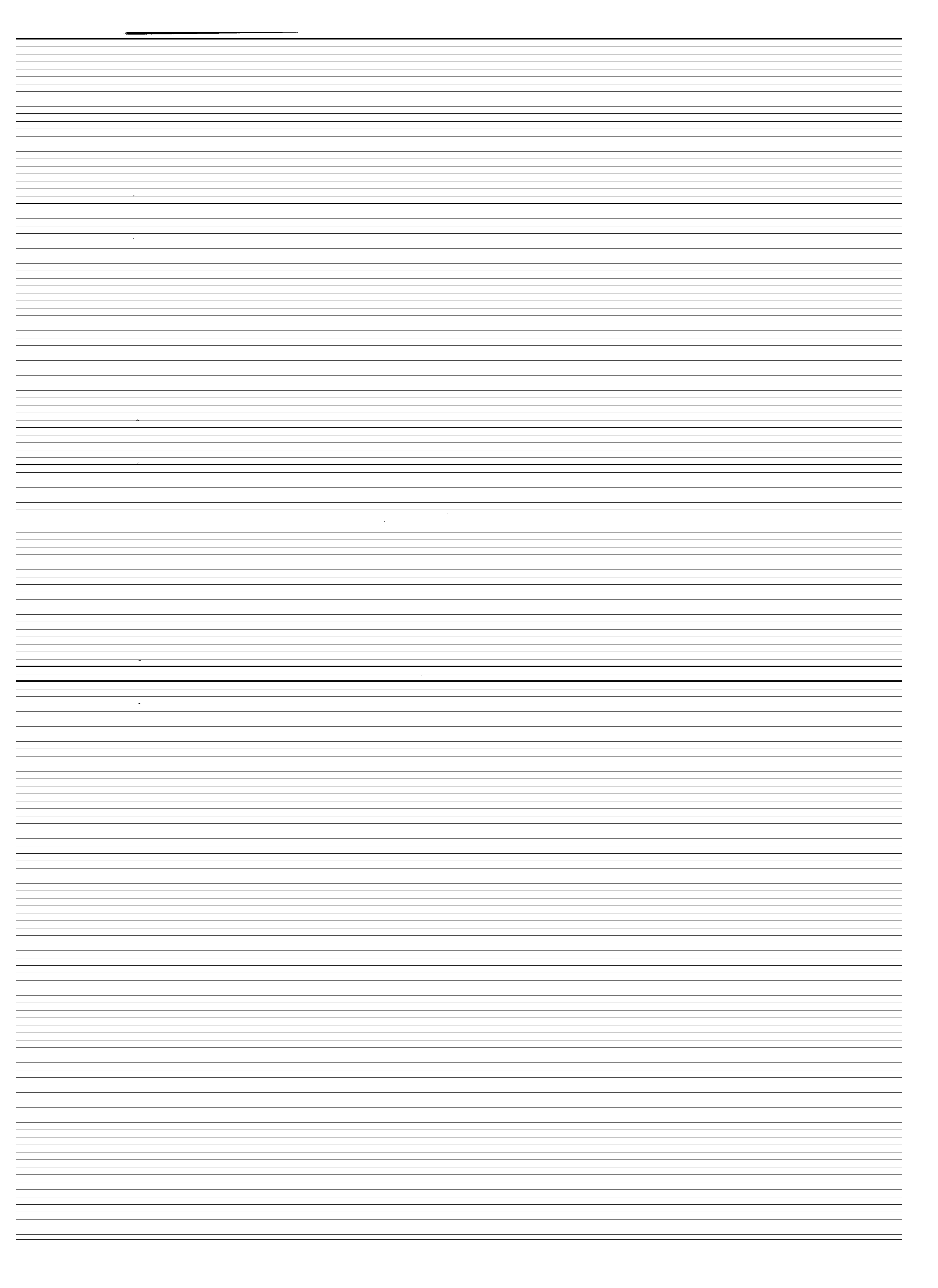
ولكن لماذا عجز العرب عن معارضة القرآن؟ وبم وقع الإعجاز؟ وقد أجاب المعتزلة عن ذلك من خلال بحثهم عن وجوه الإعجاز فى القرآن

---

[1]- ابن حزم، الفصل فى الملل والأهواء والنحل، ٣/٢٠.
[2]- جلال الدين السيوطى، الاتقان فى علوم القرآن، ١٢٢/٢.
[3]- جلال الدين السيوطى، الاتقان فى علوم القرآن، ١٢٥/٢.

الفصل الرابع

وجـــوه الإعجـــاز



الفصل الرابع

وجـوه الإعجـــاز

تمثلت وجوه الإعجاز القرآنى عند المعتزلة فى أربعة أمور: انتفاء التعليل والصرفة والإخبار عن الغيوب والبلاغة[١].

أولاً: التذوق وانتفاء التعليل

يعد التذوق وانتفاء التعليل أحد وجوه الإعجاز عند المعتزلة،وخلاصة هذا المذهب أن إعجاز القرآن (يدرك، ولا يمكن وصفه، كاستقامة الوزن تدرك ولا يمكن وصفها وكالملاحة)[٢].

وأشهر القائلين بهذا المذهب من المعتزلة أبو يعقوب يوسف بن محمد بن علي السكاكي (٥٥٥ ـ ٦٢٦ هـ)

ومغزى مذهب السكاكي كما يبدو لنا من قوله السابق، أن الإعجاز لا يمكن تعليله، وإنما يمكن إدراكه، و الإحساس به عن طريق الذوق الذي يمكن تربيته بمطالعة فنون علمي المعاني والبيان. حيث يقول (ومدرك الإعجاز عندى هو الذوق ليس إلا، وطريق اكتساب الذوق: طول خدمة هذين العلمين.

نعم للبلاغة وجوه ملتثمة، ربما تيسرت إماطة اللثام عنها، لتجلى عليك، أما نفس وجه الإعجاز فلا)[٣].

وقد حاول الدكتور علي العماري أن يلقي الضوء على مذهب السكاكي فوقع في اضطراب شديد.

---

[١]- لم نتعرض فى هذه الدراسة للوجه البلاغى وإنما خصصناه بدراسة منفردة بعنوان (الإعجاز البلاغــى فى القرآن الكريم عند المعتزلة)

[٢]- السكاكى، مفتاح العلوم، تحقيق نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيــروت، ط٢، ١٤٠٧هـــ، ١٩٨٧، ص٤١٦.

[٣]- السكاكى، مفتاح العلوم، تحقيق نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيــروت، ط٢، ١٤٠٧هـــ، ١٩٨٧، ص٤١٦.

فقد ظهر للدكتور العماري أن (السكاكي تنبه إلى أمر لم يتنبه إليه من السابقين إلا القليل، تنبه إلى الفرق بين معرفة الإعجاز وبين إدراكه فالمعرفة ممكنة بالقواعد، ولكن الإدراك لا يمكن إلا بالذوق)[١].

لكن الدكتور العماري ينسب هذا الفضل في موضع آخر إلى ابن خلدون فيقول (لقد طال القول في إمكان معرفة الإعجاز وعدم إمكانه، وأطال الشيخ عبد القاهر وفصل القول تفصيلا في رأيه، وأصر السكاكي في أكثر من مناسبة على أن هذه القواعد ليست الطريق لمعرفة أسرار الإعجاز، ثم رأيت كلاما أعجبني للعلامة ابن خلدون وهو كلام جديد، ولعله كذلك وسط بين الرأيين، رأيته يفرق بين المعرفة و بين الإدراك، ويرى أن معرفة الإعجاز ممكنة عن طريق دراسة البلاغة أما إدراكه فغير ممكن عن طريق هذه الدراسة "واعلم أن ثمرة هذا الفن إنما هو فهم الإعجاز في القرآن .. وهذا هو الإعجاز الذي تقصر الأفهام عن إدراكه، وإنما يدرك بعض الشيء منه من كان له ذوق بمخالطة اللسان العربي وحصول ملكته فيدرك من إعجازه على قدر ذوقه"[٢].

والاضطراب في كلام الدكتور العماري واضح فهو تارة ينسب التفرقة بين المعرفة والإدراك إلى السكاكي، ثم يعود فينسبها تارة أخرى إلى ابن خلدون.

على أننا لا نرى في كلام السكاكي أو ابن خلدون على حد سواء أي تفرقة بين الإدراك والمعرفة بل في ظننا أنه لا فرق في الحقيقة بين المعنيين.

والخلط الذي وقع فيه الدكتور العماري يدفعنا للبحث حول مدى أصالة هذا المذهب في فكر السكاكي، لأن ذلك سوف يكشف لنا عن نتائج هامة وأخطاء أخرى فادحة، وقع فيها كثير من الباحثين.

---

[١] – الدكتور/على محمد حسن العمارى، قضية اللفظ والمعنى وأثرها فى تدوين البلاغة العربيـــة، مكتبـــة وهبة، ص٤٠٢.

[٢] – د/على العمارى، حول إعجاز القرآن، ملحق مجلة الأزهر – ١٤١٩هـــ، ص١٤.

الجذور الأولى لمذهب انتفاء التعليل

لا خلاف - فيما نعتقد - في النقد العربي القديم حول أهمية الذوق الفني في معالجة النصوص الأدبية وتبين الفروق الجمالية بين فنون القول.

وقد نادى الجرجاني قبل السكاكي بذلك في دلائل الإعجاز فهو يتحدث عن مزايا النصوص الأدبية، ومحاسنها، ومدى صعوبة نقلها للغير دون أن يكون ذا ذوق مرهف (فليس الداء فيه بالهين ولا هو بحيث إذا رمت العلاج منه وجدت الإمكان فيه مع كل أحد مسعفا، والسعى منجحا، لأن المزايا التى تحتاج أن تعلمهم مكانها وتصور لهم شأنها أمور خفية، ومعان روحانية، أنت لا تستطيع أن تنبه السامع لها، وتحدث له علما بها، حتى يكون مهيئا لإدراكها، وتكون فيه طبيعة قابلة له، ويكون له ذوق وقريحة يجد لهما فى نفسه إحساسا بأن من شأن هذه الوجوه والفروق أن تعرض فيها المزية على الجملة، ومن إذا تصفح الكلام وتدبر الشعر فرق بين موقع شئ منها وشيء)[1].

يقول الدكتور منير سلطان وقد لمس التشابه والاتفاق بين السكاكى والجرجانى فى مسألة الذوق واهميته : (وكنا السكاكي يرى أن الذوق وسيلة من وسائل كشف الإعجاز في القرآن، إلا انه جعله يكتسب بعلمي المعاني والبيان وهو و الجرجاني على حق فالذوق فطري مكتسب، وطبعي يربى بالتمرين و الممارسة)[2].

وننبه على الفارق بين ما قاله الجرجاني من أهمية الذوق في دراسة النصوص الأدبية وما قال به السكاكي من عدم الاستطاعة لوصف الإعجاز أو تعليله

فكلا الرجلين يرى ان الذوق وسيلة لإدراك الإعجاز وكلا الرجلين يرى أن الذوق يمكن تربيته لكن ماذا لو احس الذوق بالإعجاز ؟ هل يمكن وصفه ؟ هل يستطيع اللسان ان يعبر عنه ؟ هل يمكن الإشارة إليه من خلال قواعد علمي المعاني والبيان؟ هنا اختلفت الآراء، فبينما رأى السكاكي باستحالة ذلك يرى عبد القاهر أن ذلك ممكن بل واجب.

---

[1] - أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجانى، دلائل الإعجاز، تحقيق محمود محمد شـــاكر، مطبعة المدنى ودار المدنى، ط٣، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م، ص٥٤٧.

[2] - د/منير سلطان، إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة، منشأة المعارف، ط٣، ١٩٨٦م، ص٢٤٢.

يقول عبد القاهر (فإذا كنت لا تشك في أن لا معنى لبقاء المعجز بالقرآن إلا أن الوصف الذي له كان معجزا قائم فيه أبدا، وأن الطريق إلى العلم به موجود و الوصول إليه ممكن، فانظر أي رجل تكون إذا أنت زهدت في أن تعرف حجة الله تعالى و آثرت فيه الجهل على العلم، وعدم الاستبانة على وجودها، وكان التقليد فيها أحب إليك، والتعويل على علم غيرك آثر لديك)[1].

والشاهد فى كلام الجرجانى قوله (وأن الطريق إلى العلم به موجود والوصول إليه ممكن).[2] وقد أقام الجرجانى كتابه كله فى محاولة للوصول إلى دلائل الإعجاز فى النص القرآني .

على كل حال فالذى يعنينا الآن هو أن الإعلاء من شأن الذوق كان موجوداً قبل السكاكى، فالذوق (شيء فطرى طبعي لا يجتلب)[3].على ما يقول الجرجانى، ويمكن تربيته عن طريق المعاني والبيان كما يقول السكاكى وهما سواء فى الالتفات لأهمية الذوق.

فإذا ما انتقلنا خطوة أخرى نحو الكشف عن أصول هذا المذهب وجدنا من النقاد العرب القدماء من نادى بانتفاء التعليل لأوجه الجمال في النصوص الأدبية ومن هؤلاء ابن سلام الجمحي الذي يقول (وللشعر صناعة وثقافة يعرفها أهل العلم كسائر أصناف العلم والصناعات، منها ما تثقفه العي، ومنها ما تثقفه الأذن، ومنها ما تثقفه اليد ومنها ما يثقفه اللسان.

من ذلك اللؤلؤ والياقوت لا تعرفه بصفة ولا وزن دون المعاينة ممن يبصره، ومن ذلك الجهبذة بالدينار والدرهم لا تعرف جودتهما بلون ولا مس ولا طراز ولا وسم ولا صفة، ويعرفه الناقد عند المعاينة فيعرف بهرجها وزائفها وستوقها ومفرغها، ومنه البصر بغريب النخل، والبصر بأنواع المتاع وضروبه واختلاف بلاده مع تشابه لونه ومسه وزرعه حتى يضاف كل صنف إلى بلده الذي خرج منه. وكذلك بصر الرقيق فتوصف الجارية فيقال : ناصعة اللون، جيدة الشطب، نقية الثغر، حسنة العين والأنف

---

[1]- عبد القاهر الجرجانى، دلائل الإعجاز، ص١٠.
[2]- عبد القاهر الجرجانى، دلائل الإعجاز، ص١٠.
[3]- عبد القاهر الجرجانى، دلائل الإعجاز، ص٣٥٦.

جيدة النهود طريفة اللسان، واردة الشعر، فتكون فى هذه الصفة بمئة دينار وبمئتي دينار وتكون أخرى بألف دينار وأكثر، ولا يجد واصفها مزيدا على هذه الصفة، وتوصف الدابة فيقال : خفيف العنان، لين الظهر، شديد الحافر، فتى السن، نقى من العيوب فيكون بخمسين دينار أو نحوها وتكون أخرى بمئتي دينار وأكثر وتكون هذه صفتها.

ويقال للرجل والمرأة فى القراءة والغناء :إنه لندى الحلق، طل الصوت، طويل النفس، مصيب للحن، ويوصف الآخر بهذه الصفة وبينهما بون بعيد يعرف ذلك العلماء عند المعاينة والاستماع له بلا صفة ينتهي إليها، ولا علم يوقف عليه، وإن كثرة المدارسة لتعدى على العلم به، فكذلك الشعر يعلمه أهل العلم به)[1].

والقول السابق لابن سلام الجمحى وما يشابهه من أقوال تتناثر فى كتب الأدب تؤكد لنا أن القول بانتفاء التعليل لجماليات النص الأدبي كان رأيا موجودا قبل أن يقول به السكاكى، مثلما اتضح لنا من قبل أن قضية الذوق كانت مطروحة فى ساحة النقد العربي قبل السكاكى ولكن هل تفرد السكاكى بإعمال مبدأى التذوق وانتفاء التعليل في إعجاز النص القرآني ؟

الحق أن السكاكى لم يكن سباقا فيما يخص هذه النقطة أيضا، فقد نقل السيوطي هذا الرأي عن أبى حيان التوحيدي منسوبا إلى بندار الفارسي، فقد سئل بندار عن موضع الإعجاز فى القرآن فأجاب (هذه مسألة فيها حيف على المعنى وذلك أنه شبيه بقولك ما موضع الإنسان من الإنسان؟ فليس للإنسان موضع من الإنسان، بل متى أشرت إلى جملته فقد حققته ودللت على ذاته، كذلك القرآن لشرفه لا يشار إلى شيء منه إلا وكان ذلك المعنى آية فى نفسه، ومعجزة لمحاوله، وهدى لقائله، وليس فى طاقة البشر، الإحاطة بأغراض الله فى كلامه وأسراره فى كتابه فلذلك حارت العقول، وتاهت البصائر)[2].

ويبدو أن التشابه بين القول السابق، وقول السكاكى، كان الدافع وراء جمع السيوطي بينهما.

---

[1]- محمد بن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، تحقيق محمود محمد شاكر، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ١/٥، ٦، ٧.

[2]- جلال الدين السيوطى، الإتقان فى علوم القرآن، ٢/١٢٠.

والخطابي يؤكد لنا بما لا يدع مجالا للشك أن القول بانتفاء التعليل للإعجاز كان رأيا سابقا على السكاكى إذ يقول (وزعم آخرون أن إعجازه من جهة البلاغة، وهم الأكثرون من عامة أهل النظر، وفى كيفيتها يعرض لهم الإشكال، ويصعب عليهم منه الانفصال، ووجدت عامة أهل هذه المقالة قد جروا فى تسليم هذه الصفة للقرآن على نوع من التقليد، وضرب من غلبة الظن دون التحقيق له، وإحاطة العلم به، ولذلك صاروا إذا سئلوا عن تحديد هذه البلاغة التى اختص بها القرآن، الفائقة فى وصفها سائر البلاغات، وعن المعنى الذي يتميز به عن سائر أنواع الكلام الموصوف بالبلاغة، قالوا: إنه لا يمكننا تصويره ولا تحديده بأمر ظاهر نعلم مباينة القرآن غيره من الكلام، وإنما يعرفه العالمون به عند سماعه ضربا من المعرفة لا يمكن تحديده، وأحالوا على سائر أجناس الكلام الذى يقع منه التفاضل فتقع فى نفوس العلماء به عند سماعه معرفة ذلك، ويتميز فى أفهامهم قبيل الفاضل من المفضول منه .

قالوا : وقد يخفى سببه عند البحث، ويظهر أثره فى النفس حتى لا يلتبس على ذوى العلم والمعرفة به، قالوا: وقد توجد لبعض الكلام عذوبة فى السمع وهشاشة فى النفس لا توجد مثلها لغيره منه، والكلامان فصيحان ثم لا يوقف لشيء من ذلك على علة)[١].

وكلام الخطابي يؤكد لنا أن هذا المذهب كان موجودا قبل السكاكي إذ نادى به أهل النظر الذين نرجح أن يكون المقصود بهم المعتزلة الذين تفردوا بآراء فريدة في الإعجاز في هذا الوقت ويدعم هذا أن المشهور من القائلين بهذا المذهب هو السكاكي المعتزلي.

على ضوء ما سبق من آراء كانت سابقة على السكاكي، فإننا نستطيع أن نقول مطمئنين إن الفضل في هذا المذهب لا يرجع إلى السكاكي وإنما كان مسبوقا بالعديد من المفكرين الذين انتهوا إلى مثل ما انتهى إليه.

---

[١]- الخطابى، بيان إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلف الله، ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، ص٢١-٢٢.

وقد أشار الدكتور أحمد جمال العمري إلى هذه النتيجة فقال (فإذا نظرنا إلى هذه المقالة نجد أنها عين ما قاله السابقون منذ القرن الرابع وتناولوه بالتحليل والتوضيح وليست من بنات أفكاره أو من كده أو إعمال عقله)[١].

ويرجع الدكتور العمرى هذا إلى أن (عصر السكاكى كان عصر جمود وتوقف بالنسبة لقضية الإعجاز القرآنى من حيث الكشف عن مضامين جديدة، فقد قال القدماء فيها كل شيء وحللوا وذللوا واستوعبوا وناقشوا حتى إنهم لم يتركوا مجالا لمن يجيء بعدهم ليضيف شيئا يذكر، أو ينسب إليه، فلم يكن أمام العلماء اللاحقين من أمثال السكاكى وغيره إلا أن ينظروا فيما وصل إلى أيديهم من آراء حول الإعجاز ووجوه الإعجاز)[٢].

وعلى ضوء ما تبين لنا من النتيجة السابقة فإننا نستطيع أن نقول :

إن الشيخ أمين الخولي لم يكن دقيقا حينما نسب كل الفضل في هذا المذهب إلي السكاكي وحده ذلك عندما يقول (غلب القول بأن الإعجاز يعلل وجرت على هذا كتب الكلام، والبلاغيون الذين تصدوا للبحث فى الإعجاز كصاحب الطراز الذى أشرنا إليه آنفا، والجرى على هذا الرأى فى الإعجاز يضر البلاغة إذا قصرت على بيانه لأن محاولة الاستدلال والاكتفاء بقواعد مرسومة منطقية للتشبيه والاستعارة والكناية وإجراء ما فى الآيات عليها، وظن أن ذلك هو الطريق الوحيد لبيان الإعجاز وإدراك وجهه، هذا المنحى وذلك النوع من الدرس هو الذى أزهق الروح الأدبية ورد البلاغة موازين جافة لا روح فيها، ولا فن، ولا ذوق، فلم يعد لدرسها أثر فى هذا الذوق أو الفن .

لكن ذلك القول بالتعليل وبيان الأوجه ليس إلا الرأي الفائل، والمذهب الزائف وإن شاع وساد عند المتأخرين ومما نغتبط له أن الذى يبين فساده ويحمل على أصحابه إنما هو بطل من أبطال البلاغة القديمة، وفارس مقدم فى ميدانها، وهو الإمام السكاكى رحمه الله، فقد رفض القول بإمكان تعليل الإعجاز وبيان وجهه، ونكب عن هذه الطريقة بعدما كان قد اندفع مع أصحابها وأنكر ما عداها حينا، وفى ذلك يقول : "واعلم أن شأن الإعجاز

---

[١]- د/أحمد جمال العمرى، المباحث البلاغية فى ضوء قضية الإعجاز القرآنى، مكتبة الخانجى، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، ص٣٢٩.

[٢]- د/أحمد جمال العمرى، المباحث البلاغية فى ضوء قضية الإعجاز القرآنى، ص ٣٢٩.

عجيب، يدرك ولا يمكن وصفه كاستقامة الوزن، تدرك، ولا يمكن وصفها، وكالملاحة ومدرك الإعجاز عندي هو الذوق ليس إلا، وطريق اكتساب الذوق طول خدمة هذين العلمين"

ثم يتصدى لبيان بطلان ما يذكره معللو الإعجاز من الأوجه، وجها وجها، ويقول بعد ردها كلها ".. فهذه أقوال أربعة يخمسها ما يجده أصحاب الذوق: من أن وجه الإعجاز هو أمر من جنس البلاغة والفصاحة،ولا طريق لك إلى هذا الخامس إلا طول خدمة هذين العلمين، بعد فضل إلهي من هبة يهبها بحكمته من يشاء . وهى النفس المستعدة لذلك، فكل ميسر لما خلق له . ولا استبعاد فى إنكار هذا الوجه ممن ليس معه ما يطلع عليه، فلكم سحبنا الذيل فى إنكاره، ثم ضمننا الذيل ما أن ننكره فله الشكر على جزيل ما أولى، وله الحمد فى الآخرة والأولى"[1].

النتائج المترتبة على القول بانتفاء التعليل

والنتيجة الأولى لهذا المذهب أنه إذا كان الذوق يدرك الإعجاز لكن لا يستطيع الإنسان أن يعبر عنه أو يعلله، فلا مناص من الاتجاه إلى النفس البشرية نلتمس فيها أثر الإعجاز القرآني، ويجد القائلون بهذا الرأى فى أثر القرآن الظاهر على العرب من تحويل طباعهم وعاداتهم وعقائدهم دليلا ملموسا على ما يقولونه.

وقد اتجه المعتزلة إلى بيان الأثر النفسي لإعجاز القرآن، نجد هذا أولا عند الرماني ثم نجده ثانية عند الزمخشري.

[1] – أمين الخولى، مناهج تجديد فى النحو والبلاغة والتفسير والأدب، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٥، ص١٣١.

لكن الغريب أن الدكتورة عائشة عبد الرحمن قد تجاهلت نسبة هذه النتيجة إلى أصحابها الأوائل، و تذهب إلى أن رسالة الخولي عن الإعجاز النفسي للقرآن كانت نتيجة لما لفت إليه محمد عبده من الأثر النفسي[1].

وبعد فهذه النتيجة توضح ارتباط مذهب التذوق وانتفاء التعليل ببلاغة القرآن إذ يعتبر هذا المذهب أثرا للإعجاز البلاغي للقرآن

والنتيجة الثانية التى يؤدى إليها القول بانتفاء التعليل للإعجاز أن يستخدم المذهب تدعيما للقول بمذهب الصرفة الذي سيأتي الحديث عنه.

ذلك أنه ربما يقول القائل إذا كنا لا نستطيع أن نجد علة واضحة للإعجاز فى ذات النص القرآنى فلابد أن يكون عدم معارضة العرب للقرآن إنما نبع من صرف الله تعالى لهم عن ذلك

وقد تنبه الشيخ رشيد رضا إلى هذا فقال (لقد حار العلماء فى كشف حجب البيان عن وجوه إعجاز القرآن بعد أن ثبت عندهم بالوجدان والبرهان حتى قال بعضهم إن الله تعالى قد صرف عنه قدر القادرين على المعارضة بخلق العجز فى أنفسهم وألسنتهم وذلك أن إدراك كنه العجز والإحاطة بأسبابه وأسراره ضرب من ضروب القدرة والمقام مقام عجز مطلق فالقرآن فى البيان والهداية كالروح فى الجسد والأثير فى المادة والكهرباء فى الكون تعرف هذه الأشياء بمظاهرها و آثارها ويعجز العارفون عن بيان كنهها وحقيقتها)[2].

انتفاء التعليل بين المؤيدين والمعارضين

اختلف الباحثون قديما و حديثا حول صحة مذهب التذوق وانتفاء التعليل ولعل أهم الاعتراضات التي وجهت إليه هو أنه إحالة على المجهول.

---

[1]- د/عائشة عبدالرحمن. الإعجاز البيانى للقرآن، ص١٣٣.

[2]- محمد رشيد رضا، مقدمة إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، تحقيق عبدالله المنشاوى، مكتبة الإيمان، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، ص١٤.

يقول الخطابي (وهذا لا يقنع في مثل هذا العلم ولا يشفى من داء الجهل به، وإنما هو إشكال أحيل به على الإبهام)[1].

وتؤيد الدكتورة عائشة عبد الرحمن وجهة نظر الخطابي فتقول فى معرض حديثها عما نادى به الجرجانى من ضرورة وجود الذوق للإدراك البلاغي (ولعل إدراك الجرجانى لقصور (دلائله) عن أن تتجاوز المدخل إلى الموضوع، والدلائل إلي الأدلة، والوسيلة إلى الغرض، هو الذي جعله يختم مباحثه البلاغية فى دلائل الإعجاز بفصل يحيل فيه إدراك البلاغة على مبهمات ومجردات، مما سماه الذوق والإحساس الروحاني والأمور الغامضة الخفية والناس عنده مرضى حتى يلتمسوا الطب لديه)[2].

وقد رأى المعارضون لمذهب انتفاء التعليل أن وجود الأثر النفسي للقرآن وإدراك الذوق له لابد أن يؤدى إلى وجود علة للإعجاز لا كما قال أصحاب المذهب.

يقول الخطابي (فأما من لم يرض من المعرفة بظاهر السمعة دون البحث عن باطن العلة، ولم يقنع فى الأمر بأوائل البرهان حتى يستشهد لها دلائل الامتحان، فإنه يقول: إن الذي يوجد لهذا الكلام من العذوبة فى حس السامع، والهشاشة فى نفسه، وما يتحلى به من الرونق والبهجة التى يباين بها سائر الكلام حتى يكون له هذا الصنيع فى القلوب، والتأثير فى النفوس، فتصلح من أجله الألسن، على انه كلام، لا يشبهه كلام وتحصر الأقوال عن معارضته، وتنقطع به الأطماع عنها، أمر لابد له من سبب بوجوده يجب له هذا الحكم، وبحصوله يستحق هذا الوصف)[3].

وإذا كان الدكتور منير سلطان يرى أن السكاكي قد أصاب حيث إن (الذوق فطري مكتسب وطبعي يربى بالتمرين والممارسة)[4].

---

[1] – الخطابى، البيان فى إعجاز القرآن، ص٢٢.
[2] – د/عائشة عبدالرحمن، ص١٢٤-١٢٥.
[3] – الخطابى، البيان فى إعجاز القرآن، ص٢٣.
[4] – د/منير سلطان، إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة، ص٢٤٢.

فإن الشيخ عبد الكريم الخطيب رأى أن ما يقوله السكاكي عن إعجاز القرآن هنا (هو مقطع القول كله في هذا الأمر إذ ليس الإعجاز الذي رآه الناس من أمر القرآن إلا روعة تملكتهم، وإلا جلالاً يحيط بهم وما كان لكلام أن يصور حقيقة الروعة، أو يمسك مواقع الجلال، إنها معان تدرك و تستشعر ولا توصف.

ولهذا فإن الناس من القرآن الكريم على منازل ودرجات وحظوظ كل ينال منه بقدر ما عنده من استعداد للتجاوب العقلي و الروحي والنفسي معه إنه كما يقول الرسول الكريم مأدبة الله ينال كل منها بقدر ما تصل إليه يده وتمتد إليه عيناه وتشتهيه نفسه)[١].

أما الدكتور علي العماري فقد وقف موقف الناقد والمحلل من كلام السكاكي فوجد فيه حقا و باطلا (أما حقه فهو تعذر معرفة وجه الإعجاز بهذه القواعد الكثيرة)[٢].

وأما الباطل (فهو زعمه بأنه لا طريق لاكتساب الذوق إلا طول خدمة هذين العلمين، ووجه البطلان فيه أن هذين العلمين على ما وضعهما السكاكي لا يكسبان ذوقا بل إنهما يفقدان الذوق عند دارسهما إن كان له ذوق)[٣].

ويجب أن نشير إلى أن ما رآه الدكتور العماري من الباطل في كلام السكاكي لا يمت إلى مذهب السكاكي بصلة، لأن السكاكي حينما نص على أن علمي المعاني والبيان هما الوسيلة لتربية الذوق لم يشر قط إلى أن دراسة هذين العلمين لابد وأن تؤخذ على ما انتهجه في مفتاح العلوم، بل إن هذا زيادة من الدكتور العماري على كلام السكاكي و الحق أنه لم يقل به.

وقد سبق أن أوردنا ما ذكره أمين الخولى عن السكاكى، حيث رأى أن نظرة السكاكي إلى الإعجاز والتي تعتمد على التذوق، هي النظرة الصحيحة دون أوجه الإعجاز الأخرى جميعها، ومن ناحية أخرى فإن السير على منوال السكاكي يؤدي بالبلاغة إلى الرجوع بها إلى منابعها الفنية الأولى فتستعيد نضارتها وحيويتها[٤].

---

[١]– عبد الكريم الخطيب، إعجاز القرآن، دار الفكر العربى، ط١، ١٣٨٣هـ– ١٩٦٤م، ١/٣٣٣.

[٢]– د/على محمد حسن العمارى، قضية اللفظ والمعنى وأثرها فى تدوين البلاغة العربية، ص٤٠٣.

[٣]– د/على محمد حسن العمارى، قضية اللفظ والمعنى وأثرها فى تدوين البلاغة العربية، ص٤٠٣.

[٤]– أمين الخولى، مناهج تجديد فى النحو والبلاغة والتفسير والأدب، ص١٣١.

ثانيا: الصرفة

المقصود بالصرفة - إجمالا — (صرف الهمم عن معارضة القرآن)[١].

والصرفة (بفتح الصاد وسكون الراء وهي مرة من الصرف، وصيغ بصيغة المرة للإشارة إلى أنها صرف خاص فصارت كالعلم بالغلبة)[٢].

و الحديث عن الصرفة حديث متشعب، فقد قال به العديد من أئمة الفرق الإسلامية، فمن المعتزلة النظام، وعباد بن سليمان، وهشام الفوطي، والمردار والجاحظ، والرماني وغيرهم.

ومن الأشاعرة الإسفرائيني.

ومن الشيعة ابن سنان الخفاجي في سر الفصاحة.

ومن الظاهرية ابن حزم في الفصل.

كل هؤلاء آمنوا بالصرفة وجهاً من وجوه الإعجاز، ولكنهم لم يقصدوا بها مفهوما واحدا بل كانت للصرفة عندهم معان متعددة.

وقد أشار العلوي إلى الغموض الذي يكتنف مفهوم الصرفة فيقول (واعلم أن قول أهل الصرفة يمكن أن يكون له تفسيرات ثلاثة، لما فيه من الإجمال، وكثرة الاحتمال)[٣].

ورأى الدكتور العماري أن للصرفة خمسة معان)[٤].

ومما يزيد من صعوبة تناول الصرفة بالبحث والتحليل أن الذين لم يقبلوها وجها من وجوه الإعجاز لم يفرقوا في ردودهم عليها بين معانيها المختلفة.

وسوف يقتصر حديثنا عن الصرفة على المعتزلة.

يعد النظام أشهر القائلين بالصرفة من المعتزلة، وإن لم يكن أول من قال به، فالرافعي يذكر أن الجعد بن درهم كان من القائلين بالصرفة[٥].

والبغدادي يذكر أن المردار ذهب إلى القول بالصرفة[٦].

---

١ – الرماني،النكت في إعجاز القرآن ، ص ١٠١.
٢ – محمد الطاهر عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م، ١٠٤/١.
٣ – يحيى بن حمزة العلوى، الطراز، ٣٩١/٣.
٤ – على محمد حسن العمارى، قضية اللفظ والمعنى وأثرها فى تدوين البلاغة العربية، ص٣٤٢-٣٤٣.
٥ – الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ص١٢٣.
٦ – عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادى، الفرق بين الفرق، ص١٥٥.

وقد حاول بعض الباحثين أن يوضحوا الأسباب الكامنة التي دفعت النظام إلى القول بهذا الرأي.

فقد رأى الدكتور زغلول سلام (أن هذا الرأي صادر عن عقيدتين فى نفسه

الأول: عقيدته فى التوحيد والعدل على مذهب المعتزلة ونفى صفات الله عن ذاته، ومن ثم فلا كلام لله فى الشكل اللفظي المعهود من الخلق وإنما كلام الله وحي وإلقاء فى الروع.

ثانيا مذهبه القياسي التجريبي الطبيعي فى التفكير، وتزمته فى تطبيقه على القرآن وبيانه)[١].

ونحن نرى أن قضية الصرفة تتصل بسبب وثيق بهذا المدخل العقدي وهو (مفهوم الكلام)، ولم يكن اختلاف الباحثين حول الصرفة إلا لأنهم اقتطعوها عن جذورها الأصيلة فى عقيدة المعتزلة الكلامية، تلك التي قدمنا طرفا منها فى حديثنا السابق .

فالمعتزلة رأوا - خلافا للأشاعرة - أن القرآن من جنس الكلام فى الشاهد، وهو قد نزل على أساليب النظم عند الناس، فيه ما فى كلامهم من أنماط الكلام، وبالرغم من هذا فلم يستطع العرب أن يأتوا بمثل هذا القرآن، وهذا ما عبر عنه النظام فيما يروون عنه بأن (إعجاز القرآن من حيث الإخبار عن الأمور الماضية والآتية، ومن وجهة صرف الدواعي عن المعارضة، ومنع العرب من الاهتمام به جبراً وتعجيزاً، حتى لو خلاهم لكانوا قادرين على أن يأتوا بسورة من مثله بلاغة وفصاحة ونظما)[٢].

فالصرفة عند المعتزلة تعنى أن القرآن الكريم بالرغم أنه من جنس كلام الناس، وعلى أساليب العرب فى البيان والتعبير، غير أن العرب لم يستطيعوا أن يعارضوه.

يؤيد هذا ما رأيناه من إلزام الباقلانى للمعتزلة من أمثال النظام، وعباد بن سليمان وهشام الفوطى، القائلين بوجود السجع فى القرآن أن وجه إعجازه عندهم يكون

---

١ – د/محمد زغلول سلام، اثر القرآن فى تطور النقد العربى، دار المعارف، ط٣، ص٧١.
٢ – أبو الفتح محمد بن عبدالكريم بن أبى بكر الشهرستانى، الملل والنحل، ١/٥٦-٥٧.

الصرفة. يقولّ الباقلانى: "ولابد لمن جوز السجع فيه، وسلك ما سلكوه من أن يسلم ما ذهب إليه النظام، وعباد بن سليمان، وهشام الفوطى، ويذهب مذهبهم فى أنه ليس فى نظم القرآن وتأليفه إعجاز، وأنه يمكن معارضته، وإنما صرفوا عنه ضرباً من الصرف"[١]

فالصرفة إذن تعني أن القرآن قد اشتمل على أساليب العرب اللغوية، لذا فقد خص النظام - فيما نقل عنه - العرب بذلك.

ولا يهولنا ما نجده فى كتب القدماء حول فكرة الصرفة من عبارات وجمل، قد توجه فكرة الصرفة جهة اخرى.

فالنظام ليس له نص صريح فى ذلك، وما نرى هذه العبارات إلا تأويلات الناقلين أنفسهم عن النظام، واجتهاداتهم الشخصية فى فكر الرجل وما أكثرها فيما ينقل عن المعتزلة وأعلامهم.

فالصرفة إذن على ما ذهبنا علامة على وجه من وجوه الإعجاز البلاغي عند المعتزلة على عكس ما شاع عنهم.

وإذا كان الدكتور زغلول سلام قد أرجع الصرفة عند النظام إلى بعض آرائه الكلامية فإن الشيخ محمد أبو زهرة يذهب إلى أن القول بالصرفة نبع من اطلاع النظام (على أقوال البراهمة فى كتابهم الفيدا، و هو الذي يشتمل على مجموعة من الأشعار ليس فى كلام الناس ما يماثلها فى زعمهم، ويقول جمهور علمائهم إن البشر يعجزون عن أن يأتوا بمثلها لأن براهما صرفهم على أن يأتوا بمثلها)[٢].

١- الباقلانى، إعجاز القرآن ص ١٩٥.

٢- محمد أبو زهرة، المعجزة الكبرى، دار الفكر العربى، ص٧٦.

ويستشهد ابو زهرة بمقولة للبيروني في كتابه :ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، التي يقول فيها إن خاصتهم يقولون (إن في مقدورهم أن يأتوا بمثلها ولكنهم ممنوعون من ذلك احتراماً لها)[1].

وقد تابع الدكتور العمري الشيخ ونقل نص كلامه[2].

لكن الدكتور محمد أبو موسى رد قول الشيخ وأوضح فرق ما بين المقولتين، يقول: (إن عبارة خاصة البراهمة ليس فيها هذا الوجه الذي يعنى الصرف وليس فيها ما يقرب منه وإنما هي صريحة من أنهم لم يقولوا مثل أشعار الفيدا، احتراما لها، وهذا غير ما نحن فيه، لأن الصرفة عند علمائنا تعنى أمراً إلهياً.

ثم إن كلام البراهمة فى الفيدا كان محل سخرية العقل الإسلامي وقد كانوا يذكرونه مثلاً للتسليم بعدم الحجة ومثلاً للمذهب الذي لا مستنصر له، لأن الذين قالوا به لا حجة لهم! وكتاب الفيدا مثل كتاب زرادشت وماني فيهما عند علمائنا حكم وتهوس، فكيف يستمدون منها وجهاً لبيان الحجة فى القرآن ؟ ولو كان الأمر ما ذهب إليه الفاضل ما سكت عنه الحافظ ولا غيره.

ثم إن النظام أحكم من ان يواجه فى حومة جدال مستعر بكلام البراهمة الهش والذي يعرفه أهل زمانه، ويعرفون قدره)[3].

ويبدو ان الشيخ(ابو زهرة) قد استمد كلامه من قول الخطيب البغدادي (ولم يكن غرض منكر إعجاز القرآن، إلا إنكار نبوة من تحدى العرب أن يعارضوه بمثله)[4]

وقد اعتمد أبو زهرة على هذا القول مرة ثانية حين قال (إن القائلين بهذا القول يشككون فى مرتبة القرآن، وكونه من عند الله من غير أن يقدموا دليلاً، بل إن الغرض

١- محمد أبو زهرة، المعجزة الكبرى، دار الفكر العربى، ص٧٥-٧٦.
٢- د/أحمد جمال العمرى، المباحث البلاغية فى ضوء قضية الإعجاز القرآنى، ٢٧-٢٨.
٣- د/محمد محمد أبو موسى، الإعجاز البلاغى، مكتبة وهبة، ط٢، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م، هامش ٨، ص٣٥٨-٣٥٩، والمقصود بالحافظ فى العبارة "الحافظ ابن كثير"
٤- عبدالقاهر بن طاهر بن محمد البغدادى، الفرق بين الفرق، ص١٣٧.

الذى يبدو من لحن القول والدعوى، هو التشكيك المجرد فى علو البلاغة القرآنية ومن وراء ذلك التشكيك ما يريدون من توهين، ثم دعاوى بأنه من صنع محمد عليه السلام، وهكذا يسير الخط من احتمالات تنافى الواقع إلى توهين لأمر القرآن إلى ادعاء أنه ليس من عند الله)[١].

ومرة ثانية يرد الدكتور محمد أبو موسى فيقول (إن الذين قالوا بهذا كانوا من أئمة الدين والمنافحين عنه والرامين من ورائه، فكيف يقال أنهم كانوا يدعون التشكيك والتوهين ثم الدعاوى بأنه من صنع محمد صلى الله عليه وسلم)[٢].

ومفهوم الصرفة على هذا النحو الذى أورده الأشعرى ونسبه إلى النظام بين العوار، تعرض للنقد سواء من القدماء أو المحدثين، وعد من شنائع المعتزلة، ونذكر من الذين انتقدوا هذا المفهوم: الخطابي، والجرجاني، ومن المحدثين: رشيد رضا، والرافعي وكثيرون غيرهم حتى إنه لا يكاد يخلو كتاب لأحد المعاصرين الذين تناولوا موضوع إعجاز القرآن من دحض لفكرة الصرفة، وإننا لا نكون مغالين إذا قلنا أنه يمكن تأليف مجلد ضخم من مجموع ماذكره القدماء والمحدثون في نقد مذهب الصرفة.

وقد حاول بعض الباحثين أن يرى فى الصرفة وجها مقبولا وأن يلتمس العذر للنظام فرأى أنه أراد أن (يسد باب الشبهة وأن يحسم الأمر مرة واحدة)[٣].

ونحن نستبعد أن يقع رجل في مثل مكانة النظام و علمه وذكائه في مثل هذه المقولة البين فسادها .

والذي نرجحه أن مفهوم الصرفة على النحو الذي ينسب إلى النظام لم يقل به النظام ولا غيره من المعتزلة، بل إن هذا المفهوم قد تعرض للتحريف، وعلينا أن نتنبه أولا إلى أن مفهوم الصرفة على هذا النحو السابق لم يرد فى أي من مؤلفات المعتزلة بل الذى أورده خصوم المعتزلة كالأشعري والبغدادي والشهرستاني والإيجى

---

١ – محمد أبوزهرة، المعجزة الكبرى، ص٧٧.
٢ – د/محمد محمد أبوموسى، الإعجاز البلاغى، هامش ١، ص٣٥٦.
٣ – محمد محمد أبو موسى، الإعجاز البلاغى، ص٣٥٧، وانظر كذلك د/عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البيانى، ص٨٢.

ونحن نعلم أن آراء المعتزلة قد تعرضت للتشويه فى كتب الفرق الإسلامية، ولا يمكن أن نثق كل الثقة فيما يورده الأشعري أو الإيجى أو غيرهما من خصوم المعتزلة.

وأول ما يقوي شكنا فيما ينقله مؤرخو الفرق فيما ينسبونه إلى النظام هو ذلك التضارب فيما ينقلونه عنه.

فأول الذين عنوا بذلك أبو الحسن الأشعري (ت ٣٣٠هـ) يورد قول النظام إن (الآية والأعجوبة فى القرآن ما فيه من الإخبار عن الغيوب، فأما التأليف والنظم فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد لولا أن الله منعهم بمنع وعجز أحدثهما فيهم)[١].

لكن البغدادي لا يكتفي بأن يقول النظام إن الناس كانوا قادرين على أن يأتوا بمثل القرآن وحسب بل ينقل عنه أنه كان يرى أن الناس كانوا قادرين على أن يأتوا بأحسن من القرآن.

يقول البغدادي (ت ٤٢٩هـ) وهو يعدد فضائح المعتزلة (الفضيحة الخامسة عشرة من فضائحه (يعني النظام) قوله : أن نظم القرآن وحسن تأليف كلماته ليس بمعجزة النبي عليه الصلاة والسلام، والدلالة على صدقه في دعواه النبوة، وإنما وجه الدلالة منه على صدقه ما فيه من الأخبار عن الغيوب، فأما نظم القرآن، وحسن تأليف آياته، فإن العباد قادرون على مثله، وعلى ما هو أحسن منه في النظم والتأليف)[٢].

ويبدو أن البغدادي لم ير أنه أصاب من المعتزلة بغيته حين نسب هذا القول إلى النظام وحده ففضل أن يشرك معه رأس آخر من رؤوس المعتزلة.

فقال (وكان هذا المردار يزعم أن الناس قادرون على أن يأتوا بمثل هذا القرآن وبما هو أفصح منه كما قال النظام)[٣].

١- أبو الحسن على بن إسماعيل الأشعرى، مقالات الإسلاميين، ٢٩٦/١.
٢- عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادى، الفرق بين الفرق، ص١٣٧.
٣- عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادى، الفرق بين الفرق، ص١٥٥.

وقد أشار الشهرستاني إلى مثل هذا حينما يذكر انفراد المردار عن أصحابه بمسائل منها (قوله فى القرآن إن الناس قادرون على مثل القرآن فصاحة، ونظما وبلاغة)[١].

وفي مرحلة تالية لا يرى البغدادي بأساً في أن يجعل أكثر المعتزلة يقولون بهذا الرأي يقول البغدادي (وزعم أكثر المعتزلة أن الزنج والترك والخزر قادرون على الإتيان بمثل نظم القرآن، وبما هو أفصح منه، وإنما عدموا العلم بتأليف نظمه وذلك العلم مما يصح أن يكون مقدورا لهم)[٢].

وإذا كنا لا نملك الآن ما يدل صراحة على تبرئة ساحة النظام والمردار من هذا القول، فإن ما بين أيدينا من آثار المعتزلة التي تتناول بلاغة القرآن المعجزة يؤكد لنا يقينا كذب ما ينقله البغدادي لا سيما في قوله الأخير.

بل إن الشهرستاني والأشعرى اللذين يتفقان مع البغدادي في العقيدة، يقرران صراحة أن هذا الرأي كان مما انفرد به النظام عن المعتزلة.

يقول الشهرستاني (وانفرد عن أصحابه بمسائل)[٣] ومنها (قوله في إعجاز القرآن إنه من حيث الإخبار عن الأمور الماضية والآتية، ومن جهة صرف الدواعي عن المعارضة، ومنع العرب عن الاهتمام به جبراً وتعجيزاً، حتى لو خلاهم لكانوا قادرين على أن يأتوا بسورة من مثله بلاغة وفصاحة ونظما)[٤].

ويقول أبو الحسن الأشعري (فقالت المعتزلة إلا النظام، وهشاما الفوطي، وعباد بن سليمان: تأليف القرآن ونظمه معجز، محال وقوعه منهم، كاستحالة إحياء الموتى منهم وأنه علم لرسول الله صلى الله عليه وسلم)[٥].

وفي قولي الشهرستاني والأشعري ما يناقض قول البغدادي.

١- أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبى بكر الشهرستانى، الملل والنحل، ٦٩/١.
٢- عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادى، الفرق بين الفرق، ص٢٠٩-٢١٠.
٣- الشهرستانى، الملل والنحل، ص٥٤.
٤- الشهرستانى، الملل والنحل، ص٥٤.
٥- أبو الحسن على بن إسماعيل الأشعرى، مقالات الإسلاميين، ٢٩٦/١.

وإذا كنا لاحظنا فيما سبق التضارب بين آراء المؤرخين فإن هناك تضاربا فيما ينسبونه إلى النظام إذ إنهم يذهبون إلى (أنه ذكر مع الصرفة الإخبار بالغيب أي أن القرآن معجز عنده بأمرين لا بالصرفة فحسب والإخبار بالغيب، جزء من المعاني المدلول عليها فى القرآن، فكيف يتلاءم هذا مع القول بأنه لولا الصرفة لجاءوا بمثله ؟ والإخبار بالغيب امر إلهي لا طاقة للبشر به وبهذا تظهر الغميزة فى موقف أبى إسحاق)[1].

إن مفهوم الصرفة على هذا النحو يتعارض مع أصل هام من أصول المعتزلة هو أصل العدل، وما يتضمنه من مباحث القدرة، والاستطاعة، والتكليف، إذ فيه تكليف بما لا يستطاع، وهو الذى يناقض مبدأ العدل الذى نادى به المعتزلة .وذلك على عكس ما وصل إليه الدكتور زغلول سلام فيما عرضناه سابقاً.

وخلاصة ما نراه أن الصرفة التي نادى بها النظام قد وصلت إلينا وقد نالها كثير من التحريف، وأن هذا المفهوم الذى ينسب إلى النظام لا يمكن أن يكون النظام قد نادى به على هذا النحو.

ومن أقوى ما يستدل به الباحثون على أن النظام يرى أن العرب كانوا يستطيعون الإتيان بمثل القرآن لو لم يصرفهم الله عن ذلك قول تلميذه الجاحظ فى صدر كتابه خلق القرآن واصفا كتابه نظم القرآن(وبلغت منه أقصى ما يمكن مثلي في الاحتجاج للقرآن، والرد على كل طعان، فلم أدع فيه مسألة لرافضي، ولا لحديثي، ولا لحشوى، ولا لكافر مباد، ولا لمنافق مقموع، ولا لأصحاب النظام، ولمن نجم بعد النظام ممن يزعم أن القرآن حق، وليس تأليفه بحجة، وإنه تنزيل وليس ببرهان ولا دلالة)[2]

وما يلبث هؤلاء الباحثون أن يقعوا في مشكلة بحثية وهي أن الجاحظ الذي أنكر على النظام القول بالصرفة يعود فينادي بها في موضع آخر من كتاب الحيوان ذلك حين يقول (ومثل ذلك ما رفع من أوهام العرب، وصرف نفوسهم عن المعارضة للقرآن، بعد أن تحداهم الرسول بنظمه، ولذلك لم نجد أحدا طمع فيه، ولو طمع فيه لتكلفه، ولو تكلف

١– محمد محمد أبو موسى، الإعجاز البلاغي، ص٣٥٦.
٢– الجاحظ، خلق القرآن(ضمن كتاب جدل التنزيل)، تحقيق د. رشيد الخيون، منشورات الجمل، ألمانيا، ط١، ٢٠٠٠، ص١٧٨.

بعضهم ذلك فجاء بأمر فيه أدنى شبهه، لعظمت القصة على الأعراب، وأشباه الأعراب، والنساء، وأشباه النساء، ولألقى ذلك للمسلمين عملاً، ولطلبوا المحاكمة والتراضى ببعض العرب، ولكثر القيل والقال، فقد رأيت أصحاب مسيلمة وأصحاب بنى النواحة، إنما تعلقوا بما ألف لهم مسيلمة من ذلك الكلام الذى يعلم كل من سمعه أنه إنما عدا على القرآن فسلبه وأخذ بعضه، وتعاطى أن يقارنه، فكان لله ذلك التدبير الذى لا يبلغه العباد ولو اجتمعوا له)[1].

ويختلف موقف الباحثين إزاء هذه المشكلة، فبعضهم يذهب إلى أن الجاحظ قد وقع في تناقض، وإلى مثل هذا ذهب الرافعي حين قال (أما الجاحظ فإن رأيه في الإعجاز كرأي أهل العربية، وهو أن القرآن في الدرجة العليا من البلاغة التي لم يعهد مثلها، وله في ذلك أقوال نشير إلى بعضها في موضعه، غير أن الرجل كثير الاضطراب، فإن هؤلاء المتكلمين كأنما كانوا من عصرهم في منخل ...ولذلك لم يسلم هو أيضا من القول بالصرفة، وإن كان قد أخفاها وأومأ إليها عن عرض، فقد سرد في موضع من كتاب (الحيوان) طائفة من أنواع العجز، وردها في العلة إلى أن الله صرف أوهام الناس عنها، ورفع ذلك القصد من صدورهم، ثم عد منها: "ما رفع من أوهام العرب، وصرف نفوسهم عن المعارضة لقرآنه، بعد أن تحداهم الرسول بنظمه" وقد يكون استرسل بهذه العبارة لما في نفسه من أثر أستاذه، وهو شيء ينزل على حكم الملابسة، ويعتري أكثر الناس، إلا من تنبه له، أو نبه عليه، أو هو يكون ناقلا، ولا ندري)[2].

وذهب آخرون إلى أن مفهوم النظام للصرفة يختلف عن مفهوم الجاحظ وقد ذهب إلى هذا الدكتور العماري بقوله (يقترن هذا المذهب بأبي اسحق إبراهيم النظام، لأنه أول من بالغ في الدفاع عنه، فقد ظهرت لنا في تفسير(الصرفة) وجوه:

١- أن العرب كانوا قادرين على أن يجيئوا بمثل القرآن في الفصاحة والبلاغة، وإن عجزوا أن يجيئوا بمثله في الإخبار عن الغيوب، فالقرآن معجز من هاتين الجهتين : صرف

---

١ – أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، الحيوان، عبد السلام محمد هارون، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٨٩/٤.

٢ – مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ص١٢٦.

العرب عنه، وإخباره بالمغيبات . وهذا هو ما روي عن النظام، وهشام الفوطي، وعباد بن سليمان .

٢- أن الله صرف العرب عن معارضته، وإن كانوا عاجزين عن الإتيان بمثل نظمه وتأليفه، لأنه فوق قدرهم، وإنما صرفوا أن يجيئوا بما يمكن أن يشتبه بأنه معارضة، لئلا تشتبه القصة على الأعراب، وأشباه الأعراب)[1].

وفى بدء مناقشتنا لهذه القضية

نلفت النظر إلى تلك الملاحظة الدقيقة التي أشار إليها الدكتور عبد العزيز عبد المعطى عرفه حيث يقول (وأمر آخر وهو الأهم فى نظرنا ما لاحظه الأستاذ عبد السلام هارون محقق كتاب الحيوان للجاحظ : وهو زيادة النساخ عند خبر يتصل بالنظام وأيضا ما ذكره الأستاذ نجيب البهبتى فى كتابه تاريخ الشعر العربي عند حديثه عن بشار من أن الشعوبية قد لعبت فى كتب الجاحظ بالحذف والزيادة فى أماكن مختلفة كثيرة)[2].

ويستشهد الدكتور عرفه على ذلك بما وعد به الجاحظ فى الجزء الأول من ذكر (أقسام تأليف جميع الكلام وكيف خالف القرآن جميع الكلام) فى حين أن النسخة التي بأيدينا من الكتاب لا تتضمن هذا الموضوع مما يؤكد أنها على الأغلب قد(تعرضت للسقط وأن ذلك مما سقط منها أو كما قال الأستاذ البهبتى : إن الشعوبية لعبت بكتب الجاحظ فى أماكن مختلفة كثيرة)[3].

وملاحظة الدكتور عرفة تجعلنا نتشكك فى صحة نص الجاحظ موضع القضية وأنه ربما يكون قد تعرض للتحريف.

وعلى فرض أن نص كلام الجاحظ لم يصبه التحريف فإننا مع ذلك نرى أن النظام لم يقل إن الناس كانوا قادرين على الإتيان بمثل القرآن لو أن الله خلاهم وقد أوضحنا هذه النقطة فيما سبق.

١- د/على محمد حسن العمارى، قضية اللفظ والمعنى وأثرها فى تدوين البلاغة العربية،ص٣٤٢-٣٤٣.
٢- د/عبد العزيز عبد المعطى عرفة، قضية الإعجاز القرآنى وأثرها فى تدوين البلاغة العربية، عالم الكتاب، ط١، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، ص١٤٥.
٣- د/عبد العزيز عبدالمعطى عرفة، قضية الإعجاز القرآنى وأثرها فى تدوين البلاغة العربية، ص١٤٥-١٤٦

كما نرى أن الجاحظ لم ينكر على النظام القول بالصرفة بل إنهما متفقان على المقصود بالصرفة تمام الاتفاق، ونزيد الأمر وضوحا فنقول:

إن الاحتجاج بمقولة الجاحظ في كتاب خلق القرآن و التي يوردها الباحثون دائما احتجاج متسرع، ولنتأمل المقولة مرة ثانية، يقول الجاحظ (وبلغت منه أقصى ما يمكن مثلي في الاحتجاج للقرآن والرد على كل طعان فلم أدع فيه مسألة لرافضي ولا لحديثي، ولا لحشوى، ولا لكافر مباد، ولا لمنافق مقموع، ولا لأصحاب النظام، ولمن نجم بعد النظام ممن يزعم أن القرآن حق وليس تأليفه بحجة، وانه تنزيل وليس ببرهان، ولا دلالة)[١].

لنا أن نتساءل هل كان النظام يرى أن القرآن تنزيل وليس ببرهان ولا دلالة؟ والإجابة التي يعرفها الجميع والتي لم يجرؤ مؤرخو الفرق - باستثناء المتعصبين - على نفيها، أن النظام كان يرى أن القرآن معجزة، وبرهان، ودلالة، إذن فالجاحظ هنا لا يقصد النظام.

وبعد فالعبارة نفسها لا تنسب هذا القول إلى النظام بل لمن نجم بعده فلماذا إذن نحولها عن معناها ؟

وحتى لو افترضنا أن الجاحظ يرد على النظام، وليس أصحابه، أو من نجم بعده، فعلينا أن نتنبه لأمر آخر ذلك أن الجاحظ يجمع في كتابه هذا ردوداً على فرق مختلفة منهم الكافر والمنافق والرافضي والحديثى والحشوي وأصحاب النظام ولمن نجم بعد النظام ثم يختم الجاحظ عبارته بقوله(ممن يزعم أن القرآن حق وليس تأليفه حجة وأنه تنزيل وليس ببرهان ولا دلالة)[٢].

ومن المعلوم بداهة أن هذه الطوائف لا تقول كلها بهذا الرأى الذي ختم به الجاحظ عبارته، وعلى ذلك فنقول: إن هذا الرأي الذي ختم به الجاحظ العبارة كان رأي احد هذه الأطراف وليس بالضرورة أن يكون النظام، والأقرب للصواب أن يكون لكل طائفة رأى منفرد وخاص في القرآن، وقد قام الجاحظ بالرد على هذه الآراء المختلفة في كتابه،

---

١ – الجاحظ، خلق القرآن، ص١٧٨.
٢ – الجاحظ، خلق القرآن، ص١٧٨.

وعلى ذلك فرد الجاحظ على النظام ربما يكون في مسألة أخرى من مسائل القرآن، وليس بالضرورة أن تكون مسألة الصرفة.

وهذا ما أيده الدكتور طه الحاجرى بقوله: (أما رأى النظام الآخر الذى اشتهر به وهو القول بالصرفة فيبدو أن الجاحظ لم يعرض له، فقد كان هو نفسه يرى فى الصرفة وجها من وجوه الإعجاز كما عرض لذلك فى غير موضع)[1].

والذي أوحى بأن هناك اختلافا بين رأي الجاحظ والنظام هو ما أضفاه مؤرخو الفرق من الأشاعرة على رأي النظام

ومما يؤكد ما ذهبنا إليه أن الجاحظ كان من القائلين بالصرفة مع القول بالنظم المعجز في نفس الوقت، كما سنوضح.فليس هناك تعارض بين القول بالصرفة وأن يكون القرآن معجزا في نظمه.

ولتوضيح معنى الصرفة عند الجاحظ نقول:

انبرى الجاحظ في غير موضع للدفاع عن بلاغة القرآن، ونظمه المعجز وقد ألف في ذلك كتابه نظم القرآن، و للجاحظ أقوال عديدة تثبت أنه من القائلين بأن إعجاز القرآن في نظمه فمن ذلك قوله: (وفى كتابنا المنزل الذى يدلنا على أنه صدق، نظمه البديع الذى لا يقدر على مثله العباد مع ما سوى ذلك من الدلائل التي جاء بها من جاء به)[2].

ونؤكد ثانية على أنه لا تعارض فيما يراه الجاحظ من أن نظم القرآن معجز، وأن الله عز وجل صرف العرب عن معارضته، لأن مفهوم الصرفة عند الجاحظ كما يظهر من قوله السابق في كتاب الحيوان يعنى أن الله عز وجل صرف العرب عن الإتيان بكلام يدخل الشبهة على الأعراب فيظنونه فى مرتبة القرآن، وهو ليس كذلك، وإنما يتخذه الذين لا يميزون بين مراتب الكلام مطعنا على القرآن، جهلا منهم بنظم القرآن المعجز .

---

١ – د/ طه الحاجرى، الجاحظ حياته وآثاره، دار المعارف، مصر، ١٩٦٢، ص٣٢٢-٣٢٣.
٢ – أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، الحيوان، ٤/٩٠.

وقد فهم الدكتور مصطفى الصاوى الجوينى من نص الجاحظ السابق أن الصرفة عند الجاحظ تعنى (أن القرآن يصرف أطماع البلغاء عن الإتيان بمثله، ليأسهم من استواء كلامهم على مرتبة عالية لا تتخلف من الجودة، كما هو شأن الأسلوب القرآني الذى يجرى جميعه على نمط واحد فى الجودة المعجزة القاطعة للأطماع)[١].

ولا نرى أن الجاحظ عنى بالصرفة هذا المفهوم الذى ذكره الدكتور الجوينى فليس (الصرف هنا عن الإتيان بكلام يكون فى مرتبة القرآن، ولكنه عن الإتيان بكلام يمكن أن يجادل عنه، ويناضل دونه، ويقال فيه، كما قال الجاحظ نفسه فى موضع آخر (فلم يرم ذلك ـ يريد المعارضة ـ خطيب ولا طمع فيه شاعر، ولو طمع فيه لتكلفه، ولو تكلفه لظهر ذلك، ولو ظهر لوجد من يستجيده، ويحامى عليه، ويكابر فيه ويزعم أنه قد عارض وقابل وناقض)[٢].

والذي أرجحه أن مفهوم الصرفة كما نراه عند الجاحظ هو نفس ما كان يذهب إليه النظام إلا أنه قد وصلنا مشوهاً، وقد أخذ الجاحظ التلميذ هذا المذهب عن أستاذه النظام، وإلى مثل هذه النتيجة وصل الدكتور الحاجرى حين قال (فالصرفة عنده ـ يعنى الجاحظ- ليست قائمة إذن على أن القرآن غير معجز فى نفسه كهذا الذى يحكى عن النظام والمزدار، وإنما هي تهدف - كما يقول فى موضع آخر - إلى ان لا يكون لأهل الشغب متعلق حين يحاول المعارضة محاول فيأتي بما يتاح له من ذلك مضطرباً او ملفقاً أو مستكرهاً.

وليس يبعد عندنا أن يكون هذا هو تأويل الصرفة عند النظام فى حقيقة الأمر، وإنما حرفه خصومه بعد على النحو الذى رأينا)[٣].

وعلى ذلك فإنه من الطبيعي أن يعرف الرماني الصرفة بأنها (صرف الهمم عن المعارضة)[٤] دون أن يفرق بين قول النظام والجاحظ بل إنه يكتفى بقوله(وعلى ذلك كان يعتمد بعض أهل العلم فى ان القرآن معجز من جهة صرف الهمم عن المعارضة)[٥].

١- د/ مصطفى الصاوى الجوينى، منهج الزمخشرى فى تفسير القرآن وبيان إعجازه، دار المعارف، ط٣، ص٢٠٧.
٢- د/ على العمارى، حول إعجاز القرآن، ص٦٦، ٦٧، انظر كذلك، إعجاز القرآن لعبد الكريم الخطيب، ١/٣٤٣-٣٤٤.
٣- د/ طه الحاجرى، الجاحظ حياته وآثاره، ص٣٢٣.
٤- الرمانى، النكت فى إعجاز القرآن، ص١٠١.
٥- الرمانى، النكت فى إعجاز القرآن، ص١٠١.

وإذا كنا تناولنا مفهوم الصرفة عند النظام والجاحظ والرماني والتي تعنى صرف الهمم فلا يفوتنا أن نبين أن هناك مفهوماً آخر عند المعتزلة للصرفة، وهو ما نادى به القاضي عبد الجبار .

وقد بدأ القاضي عبد الجبار القول بتحديد المفاهيم المختلفة للصرفة ومناقشتها وأول معاني الصرفة التي تناولها القاضي بالرد أن الله قد منعهم عن المعارضة، وقد رفض القاضي الصرفة بهذا المفهوم ورد عليه قائلا:

(وإنما يقع المنع من الكلام بأمر يختص محله وآلته، ولا يكون ذلك إلا بما يضاد القدرة، أو يغير حال الآلة والبنية، وما هذا حاله يؤثر في صحة الكلام أصلاً، وقد علمنا أن من كان في زمانه - صلي الله عليه - من الفصحاء لم يتعذر الكلام عليهم فلا يصح أن يقال : إنهم اختصوا بمنع وبان هو عليه السلام منهم بالتخلية)[١].

أما المفهوم الثاني للصرفة الذي رفضه القاضي فهو أن تكون الصرفة بمعنى سلب العلوم التي تصلح بها المعارضة وهو رأي معاصره الشريف المرتضي الذي ينقل الإيجي قوله:(بل سلبهم العلوم التي يحتاج إليها في المعارضة)[٢].

وقد بين القاضي وجه الخطأ في هذا المفهوم فقال: (ولو كان كذلك، لم يكن المعجز هو القرآن، لكونه مساوياً لكلامهم، ولتمكنهم من قبل من فعل مثله في قدر الفصاحة، وإنما كان يكون المعجز ما حدث منهم من المنع، فكان التحدي يجب أن يقع بذلك المنع لا بالقرآن، حتى لو لم ينزل الله تعالى القرآن ولم يظهر أصلاً، وجعل دليل نبوته امتناع الكلام عليهم على الوجه الذي اعتادوه، لكان وجه الإعجاز لا يختلف، وهذا مما نعلم بطلانه باضطرار، لأنه - عليه السلام - تحدى بالقرآن وجعله العمدة في هذا الباب)[٣].

كما يستبعد القاضى عبد الجبار أن تكون الصرفة بمعنى صرف الدواعى عن معارضة القرآن (لأنا نعلم باضطرار توفير دواعيهم إلى إبطال أمره، والقدح في حاله، على

١- القاضى عبد الجبار، المغنى، ٢١٨/١٦.
٢- عبد الرحمن بن أحمد الإيجى، المواقف فى علم الكلام، ص٣٥٠.
٣- القاضى عبد الجبار، المغنى، ٢١٩/١٦.

ما سنبينه، حتى لم يبق وجه في الدواعي إلا وتوفر فيهم فكيف يصح مع ذلك ادعاء ما ذكرته !.

فإن قلت : إن دواعيهم وإن توفرت فإنه تعالى صرفهم عن ذلك بجنس من الدواعي فهذا يوجب إثبات ما لا يعقل من الدواعي.

فإن قلت: إنه تعالى صرفهم بمنع، فهو الذي بينا فساده من قبل)[1].

وبعد أن عرض القاضي مفاهيم الصرفة المختلفة ورد عليها ختمها بقوله:

(وهذه الجملة تبطل قول من يتعلق في إعجاز القرآن بذكر الصرفة، لأنها إذا كشفت فلابد من أن يراد بها بعض ما بينا فساده، ولا معتبر بالعبارات في هذا الباب، وإنما المعتبر بالمعاني)[2].

وبعد أن عرض القاضي رأيه في المفاهيم المرفوضة للصرفة حدد الوجه المقبول لديه من معاني الصرفة بما لا يتعارض مع الإعجاز البياني بل يؤيده فقال:

(واعلم .. أن الخلاف في هذا الباب أنا نقول: إن دواعيهم انصرفت عن المعارضة لعلمهم بأنها غير ممكنة على ما دللنا عليه، ولولا علمهم بذلك لم تكن انصرفت دواعيهم، لأنا نجعل انصراف دواعيهم تبعا لمعرفتهم بأنها متعذرة، وهم يقولون: إن دواعيهم انصرفت مع التأتي، فلأجل انصراف دواعيهم لم يأتوا بالمعارضة، مع كونها ممكنة، فهذا موضع الخلاف.

وعلى المذهبين جميعا لابد من القول بأن دواعيهم انصرفت عن المعارضة، لأن مع العلم بأنها متعذرة لابد من ذلك عندنا، وعندهم لابد منه، لأنه الوجه الذي لأجله لم يأتوا بالمعارضة التي هي ممكنة لهم، فالكلام هو في هذا الوجه الذي قدمنا الخلاف فيه)[3].

فمفهوم الصرفة عند القاضي ليس منعا من الله أوسلباً لعلومهم، أو صرفا للدواعي، وإنما هو انصراف العرب من تلقاء أنفسهم عن معارضة القرآن لما علموا عجزهم عن إدراك حد بلاغته وبيانه.

١- القاضي عبد الجبار، المغني، ٢٢٠/١٦.
٢- القاضي عبد الجبار، المغني، ٢٢٠/١٦.
٣- القاضي عبد الجبار، المغني، ٣٢٤/١٦.

وقد رفض القاضي الجمع بين مفهومه للصرفة، والمفاهيم الأخرى، ورأى أن مفهومه يتعارض مع أي مفهوم آخر.

(لأن المخالف يزعم أنهم عدلوا عن المعارضة مع إمكانها للصرفة التي بينها، ونحن قلنا: عدلوا لتعذرها وعلمهم بذلك من حالها، فلابد من التنافي على هذا الوجه، فأما إذا لم يقدر الأمر هذا التقدير، فغير ممتنع على بعض الوجوه اجتماع الأمرين، بأن يتركوا المعارضة لمعرفتهم بتعذرها، ولأن سائر الدواعي صرفوا عنها، فيكون أوكد في باب الانصراف، لأنه قد كان يجوز أن يعلموا تعذر ذلك، ويأتوا بما يتوهم أنه معارضة، فلأجل انصرافهم عن سائر الدواعي عدلوا عنها من كل وجه)[١].

١- القاضي عبد الجبار، المغني، ١٦/٣٢٦، ٣٢٧.

ثالثاً: الإخبار عن الغيوب

الإخبار عن الغيوب تعني إخبار القرآن عن أمور ماضية لم يطلع عليها أحد من العرب ولا الرسول نفسه.

كما تعني كذلك الإخبار عن الأمور المستقبلة والقرآن الكريم عرض لهذين النمطين في آياته. وقد رأى المعتزلة فى الإخبار عن الغيوب وجهاً من وجوه الإعجاز، يقول القاضي عبدالجبار: (فأما كون القرآن معجزاً ودلالة على النبوة من حيث يتضمن الإخبار عن الغيوب فصحيح عند شيوخنا .. والأصل في هذا الباب: أن الأخبار التي تحدث عن العباد تنقسم إلى قسمين:

أحدهما: يصدر عن علم، والآخر: عن ظن وتبخيت، واتفاق، فما هذا حاله قد علمنا أنه لا يجوز أن يتفق فيه الصدق على التفصيل وعلى طريقة واحدة، وإنما يقع الصدق في قليل حتى يجري في باب مجرى تعذر الكتابة ممن لا علم له بكيفيتها، وإنما يتفق وقوع اليسير في جملة ما ليس بمحكم، ولهذه الجملة صح الاستدلال بالمحكم من الأفعال على علم فاعله، وصح الاستدلال بوقوع الأخبار الكثيرة عن الأمور المفصلة صدقاً على علم المخبر عنه وقد علمنا أن القدر الذي يعرفه العباد من الأمور المستقبلة لا يبلغ هذا الحد لأنهم إنما يعلمون ما جرت العادة بمثله كحدوث البرد والحر في أوقاتهما والثمار والزرع وسائر ما يعرف أهل الفلاحة، وهم إنما يعرفون ذلك على جهة الجملة من غير تفصيل، وعلى جهة التقريب في كثير منه من غير تحقيق، وكذلك القول فيما يتعاطاه الأطباء أنه مبني على عادات لهم، وأكثره يرجع فيه إلى غالب الظن، فأما المنجمون فإنما يعرفون وقوع أشياء على الجملة عند حدوث أمور في النجوم والفلك وإنما تقع الإصابة منهم في أمور على الجملة، أو فى أحوال قوم دون غيرهم، على طريقة الشرط وإنما تعد إصابتهم التي هي قليلة من كثير أحكامهم وأخبارهم في وجوه مخصوصة، وقد علمنا: أن العادة لم تجر في وجه من الوجوه التي قدمنا ذكرها . أن يصدق الإنسان فيما يخبر عن أفعالهم المفصلة إذا خلوا في منازلهم، وعن ضمائرهم، وعما يختاره الجمع أو الآحاد إلى غير ذلك مما تضمنه إخبار القرآن، ووجد مخبره على ما تناوله، فيجب أن يكون في ذلك دلالة على نبوته صلى الله عليه وسلم، سواء كان ذلك الخبر من فعله صلى الله عليه أو من فعل الله

تعالى لكنه إذا كان من قبله تعالى لم يدل على أنه عليه السلام قد خص بالعلم الذي معه صح أن يصدق في الإخبار التي معه عن هذه الأمور وإذا كان من قبله دل على ذلك ..)[١].

ومن الإخبار عن الأمور الماضية ما أورده القرآن من قصص السابقين ونرى القرآن دائما ما يشير إلى عدم اطلاع الرسول على ذلك من قبل فمن ذلك قوله تعالى (ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك وما كنت لديهم إذ يلقون أقلامهم أيهم يكفل مريم وما كنت لديهم إذ يختصمون)[٢].

يقول الزمخشري في تفسير الآية ((ذلك) إشارة إلى ما سبق من نبأ زكريا ويحيى ومريم وعيسى عليهم السلام، يعني أن ذلك من الغيوب التي لم تعرفها إلا بالوحي . فإن قلت: لم نفيت المشاهدة وانتفاؤها معلوم بغير شبهة؟ وترك نفي استماع الأنباء من حفاظها وهو موهوم؟ قلت: كان معلوما عندهم علما يقينا أنه ليس من أهل السماع والقراءة، وكانوا منكرين للوحي، فلم يبق إلا المشاهدة وهي في غاية الاستبعاد والاستحالة، فنفيت على سبيل التهكم بالمنكرين للوحي مع علمهم بأنه لا سماع له ولا قراءة . ونحوه (وما كنت بجانب الغربي). (وما كنت بجانب الطور)، (وما كنت لديهم إذ أجمعوا أمرهم)[٣].
وقد ذهب الزمخشرى إلى اعتبار الإنباء عن مثل هذه الأحداث، أحد ما يثبت به إعجاز القرآن، وقد سبق أن مر بنا كلامه حول هذه النقطة فى أثناء الحديث عن آيات التحدى، ويشير الزمخشرى إلى هذا الوجه من الإعجاز ودلالته عند تفسير قوله تعالى (تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا فاصبر إن العاقبة للمتقين)[٤]
فيقول (ولا قومك) معناه: إن قومك الذين أنت منهم على كثرتهم ووفور عددهم إذا لم يكن ذلك شأنهم ولا سمعوه ولا عرفوه، فكيف برجل منهم،كما تقول :لم يعرف هذا عبد الله ولا أهل بلده)[٥].

١- القاضى عبد الجبار، المغنى، ١٦/٣٣٠-٣٣٢.
٢- آل عمران: ٤٤.
٣- الزمخشرى، الكشاف، ٢/٤٠١.
٤- هود: ٤٩.
٥- الزمخشرى، الكشاف، ٢/٤٠١

وقد شرح الشيخ محمد أبو زهرة هذا الوجه وما فيه من الدلالة فقال (ووجه الإعجاز في الماضي وقصصه أن النبي صلي الله عليه وسلم نشأ أميا، لا يقرا ولا يكتب ولم تكن نشأته بين أهل الكتاب حتى يعلم بالتلقين علمهم، وكان قومه أميين لا يسود فيهم علم من أي طريق كان، إلا أن يكون علم الفطرة والبيان وإرهاف أحاسيسهم بالشعر والكلام البليغ وتذوق الكلمات والمعاني.

لم يكن عندهم مدرسة يتعلمون فيها ولا علماء يتلقون عليهم وكانوا منـزوين بشركهم عن أهل الكتاب والمعرفة في أي باب من ابوابها وكانت رحلتا الصيف والشتاء إلى الشام واليمن تجاريتين، لا تتصلان بالعلم فى أي باب من ابوابه، ولا منـزع من منازعه .

وجاء القرآن الكريم في ذلك الوسط الأمي، يذكر لهم أخبار الأنبياء السابقين، وأحوال أممهم معهم، وما حل بالذين كفروا وضلوا وهم يرون هذه الآثار في الأمم التي تصاقبهم .

جاء القرآن الكريم بتفصيله الصادق المحكم عن أخبار هؤلاء النبيين وقد وافق كثير منهم الصادق عند أهل الكتاب من اليهود والنصارى، وما اختلفوا فيه عما جاء في القرآن، فإن الفحص الدقيق يثبت بطلان تحريفهم، وصدق القرآن الكريم فيما حكاه الله، فإنه علام الغيوب الذي أحاط بكل شيء علما)[١].

وأما ذكر الأمور المستقبلية، فقد كان أيضا ذا دلالة بالغة في نفوس المؤمنين والكفار على حد سواء لما فيه من التحدي

يروي الزمخشري في سبب نزول قوله تعالى (ألم غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين)[٢] (وقيل:احتربت الروم وفارس بين أذرعات وبصري، فغلبت فارس الروم فبلغ الخبر مكة فشق على النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمين ، لأن فارس مجوس لا كتاب لهم والروم أهل كتاب، وفرح المشركون وشمتوا وقالوا: أنتم والنصارى أهل الكتاب، ونحن وفارس أميون، وقد ظهر إخواننا على إخوانكم، ولنظهرن نحن عليكم، فنزلت . فقال لهم أبو بكر رضى الله عنه لا يقر الله أعينكم، فوالله

١- محمد أبو زهرة، المعجزة الكبرى، ص٣٢٩.
٢- الروم: ١-٤.

لتظهرن الروم على فارس بعد بضع سنين فقال له أبي بن خلف: كذبت يا ابا فصيل، اجعل بيننا أجلا أناحبك عليه . والمناحبة: المراهنة، فناحبه على عشر قلائص من كل واحد منهما، وجعلا الأجل ثلاث سنين، فأخبر أبو بكر رضي الله عنه رَسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: البضع ما بين الثلاث إلى التسع، فزايده في الخطر وماده في الأجل . فجعلاها مائة قلوص إلى تسع سنين . ومات أبيّ من جرح رسول الله، وظهرت الروم على فارس يوم الحديبية، وذلك عند رأس سبع سنين . وقيل: كان النصر يوم بدر للفريقين، فأخذ ابو بكر الخطر من ذرية أبيّ، وجاء به إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: تصدق به)[1].

وشبيه بهذا الموقف ما حدث من عمر بن الخطاب عندما سمع قوله تعالى(سيهزم الجمع ويولون الدبر)[2] وهي من الآيات التي تخبر عن الأمور المستقبلية باستخدام حرف الاستقبال حيث يقول الزمخشري خلال تفسيره لهذه الآية (وعن ابي جهل انه ضرب فرسه يوم بدر فتقدم في الصف وقال: نحن ننتصر اليوم من محمد وأصحابه، فنزلت (سيهزم الجمع) .

عن عكرمة: لما نزلت هذه الآية قال عمر: أي جمع يهزم، فلما رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم يثب في الدرع ويقول: (سيهزم الجمع) عرف تأويلها)[3].

وقد ذكر القاضي عبد الجبار العديد من الآيات التي أخبرت عما سيحدث في المستقبل فحدث كما أخبرت (فمن أخبار القرآن قوله تعالى: (هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون) وقوله تعالى (لقد صدق الله رسوله الرؤيا لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين محلقين رءوسكم ومقصرين، لا تخافون) فوقع ذلك كما أخبر حتى انه بعد صد المشركين عن دخولها، ووقوع الشك في نفر من قومه بين لهم أن ذلك سيكون لا محالة من بعد فكان الأمر كذلك وحقق الله رؤياه المتقدمة ..

١- الزمخشري، الكشاف، ٣/٤٦٦، ٤٦٧.
٢- القمر: ٤٥.
٣- الزمخشري، الكشاف، ٤/٤٤٠.

وقوله تعالى: (ألم غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين) فكان الأمر كما خبر الله عنه، والحرب التي كانت بين فارس والروم وانهزام الروم من الفرس، وما كان من غلبة الروم لفارس بعد ظاهرة مكشوفة.

وقوله تعالى: (وإذ يعدكم الله إحدى الطائفتين أنها لكم وتودون أن غير ذات الشوكة تكون لكم) في حد الأمر كما أخبر عنه ... وقوله تعالى (سيهزم الجمع ويولون الدبر) في انهزام المشركين يوم بدر وظهور رسول الله صلى الله عليه ... وقوله تعالى (وعدكم الله مغانم كثيرة تأخذونها فعجل لكم هذه وكف أيدي الناس عنكم ولتكون آية للمؤمنين) فوجد الأمر في ذلك وفيما ذكره بعده (وأخرى لم تقدروا عليها قد أحاط الله بها) على ما خبر عنه، وقوله تعالى: (فتمنوا الموت إن كنتم صادقين) في أمر اليهود ثم قوله (ولن يتمنوه أبدا بما قدمت أيديهم) ووجوه مخبره على ما أخبر مع ما فيه من تحريكهم وتقريعهم بهذا القول، وتمكنهم من التمني، ثم عدولهم عنه . ومنه قوله تعالى: (فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار) في آية التحدي مع ما فيه من التقريع والتحدي ووجوه الدواعي ثم قوله تعالى في آية المباهلة وقعودهم عنها مع ما فيه من التحريك والدواعي، إلى غير ذلك مما يكثر إن ذكر يدل على أن القرآن معجز)[1]. إن ذكر هذه الشواهد العديدة من الآيات المنبئة عن أحداث المستقبل، ثم تحقق ما تنبأت به، ليدل دلالة قاطعة على صدق النبوة، فإنه (لا يمكن أن يكون بالتقدير الشخصي أو الحدسي، فإن ذلك يصدق أحياناً ويكذب أحياناً والأمر هنا كله صدق لا تخلف فيه وكان دليلا على أنه من عند الله العليم الخبير اللطيف البصير أودعه كتابه الكريم)[2].

وقد تبنى القول بالإعجاز الغيبي - كما رأينا - عدد من المعتزلة أبرزهم النظام والرماني و الزمخشري

يذكر الشهرستاني أن النظام قدانفرد عن أصحابه بمسائل (منها قوله في إعجاز القرآن إنه من حيث الإخبار عن الأمور الماضية، والآتية، ومن جهة صرف الدواعي عن

١- القاضي عبد الجبار، المغني، ١٦/٣٣٢، ٣٣٣.
وآية المباهلة قوله تعالى (فمن حاجك من بعد ما جاءك من العلم، فقل تعالوا ندع أبناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم، ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين (آل عمران: ٦١).
٢- محمد أبو زهرة، المعجزة الكبرى، ص٣٤٢.

المعارضة، ومنع العرب عن الاهتمام به جبراً وتعجيزاً، حتى لو خلاهم لكانوا قادرين على ان يأتوا بسورة من مثله بلاغة وفصاحة ونظما)[١].

ويتفق الأشعري مع الشهرستاني في نسبة هذا الرأي إلى النظام فهو يذكر أن النظام كان يرى ان (الآية والأعجوبه فى الّقرآن ما فيه من الإخبار عن الغيوب، فأما التأليف والنظم، فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد لولا أن الله منعهم بمنع وعجز أحدثهما فيهم)[٢].

وقد علق الخياط على رأي النظام في إعجاز القرآن فأثبت نسبة هذا الرأي في الإعجاز إليه يقول الخياط (اعلم - علمك الله الخير - أن القرآن حجة للنبي عليه السلام على نبوته عند إبراهيم من غير وجه، فأحدها ما فيه من الإخبار عن الغيوب مثل قوله (وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض) الآية، ومثل قوله (قل للمخلفين من الأعراب) الآية، ومثل قوله (الم غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون) وقوله (انكم أولياء لله من دون الناس فتمنوا الموت إن كنتم صادقين) ثم قال (ولا يتمنونه ابداً بما قدمت أيدهم) فما تمناه منهم أحد، ومثل قوله (فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وأنفسكم) الآية، ومثل إخباره بما في نفوس قوم وبما سيقولونه وهذا وما أشبهه في القرآن كثير . فالقرآن عند إبراهيم حجة على نبوة النبي صلي الله عليه من هذه الوجوه وما أشبهها وإياها عني الله بقوله (قل لئن اجتمعت الإنس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله)[٣].

كذلك ذهب الرماني إلى أن (وجوه إعجاز القرآن تظهر من سبع جهات ترك المعارضة مع توفر الدواعي وشدة الحاجة، والتحدى للكافة، والصرفة، والبلاغة والأخبار الصادقة عن الأمور المستقبلة، ونقض العادة، وقياسه بكل معجزة)[٤].

١- الشهرستانى، الملل والنحل، ١/٥٦، ٥٧.
٢- أبو الحسن على بن اسماعيل الأشعرى، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ١/٢٩٦.
٣- أبو الحسن عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط، الانتصار والرد على ابن الراونـدى، تحقيـق د. نيبرج، الدار العربية للكتاب، بيروت، ط٢، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م، ص٢٧، ٢٨.
٤- الرماني، النكت فى إعجاز القرآن، ص٦٩.

ثم يقول (وأما الأخبار الصادقة عن الأمور المستقبلة فإنه لما كان لا يجوز أن تقع على الاتفاق دل على أنها من عند علام الغيوب ومن ذلك قوله عز وجل (وإذ يعدكم الله إحدى الطائفتين أنها لكم وتودون أن غير ذات الشوكة تكون لكم ويريد الله أن يحق الحق بكلماته ويقطع دابر الكافرين).

فكان الأمر كما وعد من الظفر بإحدى الطائفتين العير التي كان فيها أبو سفيان، أو الجيش الذين خرجوا يحمونها من قريش، فأظفرهم الله عز وجل بقريش يوم بدر على ما تقدم به الوعد)[١].

وضرب أمثلة أيضا بالآيات الروم: ١، الصف: ٩، البقرة: ٩٤، البقرة: ٢٣، القمر: ٤٥، الفتح: ٢٧، الفتح: ٢٠، الفتح: ٢١.

وقد مر بنا من قبل إثبات الزمخشري لهذا الوجه من الإعجاز، فالقرآن (كتاب معجز من جهتين: من جهة إعجاز نظمه ومن جهة ما فيه من الإخبار بالغيوب فتسرعوا إلى التكذيب به قبل أن ينظروا في نظمه وبلوغه حد الإعجاز وقبل أن يخبروا إخباره بالمغيبات وصدقه وكذبه)[٢].

ويقول الزمخشري (صدق الإخبار عن الغيوب معجزة)[٣].

ويتكرر هذا في كثير من المواضع في الكشاف.

يقول في تفسير قوله تعالى (كما أنزلنا على المقتسمين . الذين جعلوا القرآن عضين)[٤] (أي وأنذر قريشاً مثل ما أنزلنا من العذاب على المقتسمين يعني اليهود، وهو ما جرى على قريظة والنضير، جعل المتوقع بمنزلة الواقع، وهو من الإعجاز لأنه إخبار بما سيكون وقد كان)[٥].

وقد اتفق مع المعتزلة القائلين بهذا الرأي العديد من القدماء

يقول السيوطي

(الوجه الثامن عشر من وجوه إعجازه

١- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص١٠١، ١٠٢.
٢- الزمخشري، الكشاف، ٢/٣٤٨.
٣- الزمخشري، الكشاف، ٢/٣٨٥.
٤- الحجر: ٩٠-٩١.
٥- الزمخشري، الكشاف، ٢/٥٨٩.

ما انطوي عليه من الإخبار بالمغيبات وما لم يكن وما لم يقع فوجد كما ورد على الوجه الذي أخبر كقوله (لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين)، وقوله (وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين)، وقوله (ليظهره على الدين كله) وقوله (وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات) وقوله (إذا جاء نصر الله والفتح) إلخ فكان جميع هذا كما قال فغلبت الروم فارس في بضع سنين، ودخل الناس في الإسلام أفواجا، فما مات عليه السلام وفي بلاد العرب كلها موضع لم يدخله الإسلام، واستخلف المؤمنين في الأرض، ومكن لهم فيها دينهم، وملكهم إياها من أقصى المشارق إلى أقصى المغارب)[١].

وهو يرى أن الوجه التاسع عشر من وجوه إعجازه (إخباره بأحوال القرون السالفة والأمم البائدة والشرائع الداثرة مما كان لا يعلم منه القصة الواحدة إلا الفذ من أحبار أهل الكتاب الذي قطع عمره في تعلم ذلك، فيورده النبي صلى الله عليه وسلم، على وجهه ويأتي به على نصه، فيعترف العالم بذلك بصحته وصدقه، وإن مثله لم ينله بتعليم، وقد علموا أنه صلى الله عليه وسلم أمي لا يقرأ ولا يكتب، ولا اشتغل بمدارسة ولا بمثاقبة، ولم يغب عنهم ولا جهل حاله أحدا منهم، وقد كان أهل الكتاب كثيرا ما يسألونه صلى الله عليه وسلم عن هذا فينزل عليه من القرآن ما يتلو عليهم منه كقصص الأنبياء مع قومهم وبدء الخلق، وما في التوراة، والإنجيل، والزبور، وصحف إبراهيم وموسى، مما صدقه فيه العلماء بها، ولم يقدروا على تكذيب ما ذكر منها، بل أذعنوا لذلك فمن وفق آمن بما سبق له من خير ومن شقي فهو معاند حاسد، ومع هذا فلم يحك عن واحد من اليهود والنصارى على شدة عداوتهم له، وحرصهم على تكذيبه، وطول احتجاجه عليهم بما في كتبهم، وتقريعهم بما انطوت عليه مصاحفهم وكثرة سؤالهم له - عليه السلام -، وتعنيتهم إياه عن أخبار أنبيائهم وأسرار علومهم ومستودعات سيرهم وإعلامهم بمكنون شرائعهم ومتضمنات كتبهم، مثل سؤالهم عن الروح، وذي القرنين، وأصحاب الكهف، وعيسى، وحكم الرجم، وما حرم إسرائيل على نفسه، وما حرم عليهم من الأنعام، ومن طيبات كانت أحلت لهم فحرمت عليهم ببغيهم وقوله (ذلك مثلهم في التوراة ومثلهم في الإنجيل) وغير ذلك من أمورهم التي نزل بها القرآن فأجابهم، وعرفهم بما أوحى إليه من

---

١ - جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، معترك الأقران في إعجاز القرآن، تحقيق علي محمد البجاوي، دار الفكر العربي، ١/٢٣٩.

ذلك - أنه أنكر ذلك أو كذب بل أكثرهم صرح بصحة نبوءته وصدق مقاله واعترف بعناده مع حسدهم إياه كأهل نجران، وأهل صوريا، وابن أخطب وغيرهم)[١].

ويقول الماوردي

(فإن قيل: فالإخبار بما كان ليس بمعجز، لأن علم غير الأنبياء به ممكن فعنه جوابان.

أحدهما: أنه ممكن فيمن علمها، وممتنع فيمن لم يعلمها، ولم يكن من أهلها فيعلمها فصار معجزا ممتنعا.

والثاني: أنهم اقترحوا تحديه مما لم يكن مبتدئا، ولا كان له متناهيا من غوامض أسرار وغرائب أخبار جعلوها حجاجا له، وعليه، ففصح بالجواب عن سرائرها وصدع بنعت غوامضها فخرج عن العرف إلى ما ليس بعرف فصار معجزا)[٢].

ثم يقول (فإن قيل: فقد يكون ذلك حدسا بشواهد الأفعال، وفراسة بفضل الألمعية، وقوة الفطنة فعنه جوابان.

أحدهما: أن الحدس والفراسة وإن أصاب بهما تارة، فقد يخطئ بهما أخرى، وهذا إصابة في الجميع فخرجت عن الحدس والفراسة إلى علم من لا تخفى عليه الغيوب.

والثاني: أن الحدس والفراسة توهم غير مقطوع بهما قبل الوجود، وهذه أخبار بأنه مقطوع بها قبل الوجود فافترقوا)[٣].

ويذكر الماوردي وجها آخر من الإعجاز الغيبي وهو إعجازه في الإخبار عما في القلوب فيقول:

(والوجه التاسع من إعجازه: ما فيه من الأخبار بضمائر القلوب التي لا يصل إليها إلا علام الغيوب كقوله (إذ همت طائفتان منكم أن تفشلا) من غير أن يظهر منهم قول أو يوجد منهم فشل، وكقوله (وإذ يعدكم الله إحدى الطائفتين أنها لكم وتودون أن غير ذات الشوكة تكون لكم) فكان كقوله، وإن لم يتكلموا به إلى غير ذلك من نظائره.

١- جلال الدين عبد الرحمن بن أبى بكر السيوطى، معترك الأقران فى إعجاز القرآن، ١/٢٤٠-٢٤١.

٢- أبو الحسن على بن محمد الماوردى، أعلام النبوة، تحقيق: خالد عبد الرحمن العك، دار النفائس، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م، ص١٣٦-١٣٧.

٣- أبو الحسن على بن محمد الماوردى، أعلام النبوة، ، ص١٣٧-١٣٨.

فإن قيل: فالجمع الكثير تختلف ضمائرهم في العرف، فإن وجد ذلك في بعضهم لم يوجد في جميعهم، فإن لم يخل أن يعقده بعضهم خلا منه بعضهم فتقابل القولان فيهم، وبطل إعجازه معهم، فعنه جوابان:

أحدهما: أنهم وجهوا بهذا الخبر على العموم فلم ينكروه، فزال هذا التفصيل فصار معجزاً.

والثاني: أنه جعله ذنباً لهم، فلم يتنصلوا منه، فدل على وجوده من جميعه)[١].

وكذلك يتفق الباقلاني مع هذا الرأي فيرى إعجاز القرآن لأنه (يتضمن الإخبار عن الغيوب وذلك مما لا يقدر عليه البشر ولا سبيل إليه)[٢].

وهو كذلك يرى أن الغيوب في الأمور المستقبلية كما هي في الأمور الماضية.

أما المستقبليات (فهو كقوله تعالى (قل للمخلفين من الأعراب ستدعون إلى قوم أولي بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون) فأغزاهم أبو بكر وعمر رضي الله عنهما إلى قتال العرب والفرس والروم)[٣].

وأما الأمور الماضية (من إخباره عن قصص الأولين وسير المتقدمين فمن العجيب الممتنع على من لم يقف على الأخبار ولم يشتغل بدرس الآثار، وقد حكي في القرآن تلك الأمور حكاية من شهدها وحضرها)[٤].

غير أن هناك من المعتزلة من رفض هذا الرأي ومنهم السكاكي الذي يورد هذا الرأي بما يؤكد عدم تقبله له يقول

(ومنهم من يقول: وجه الإعجاز الاشتمال على الغيوب، لكنه يستلزم قصر التحدي على السور المشتملة على الغيوب دون ما سواها، واللازم بالإجماع أيضا منتف)[٥].

١- الماوردي، أعلام النبوة، ص١٣٩.
٢- أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، إعجاز القرآن، تعليق محمد شريف سكر، دار إحياء العلوم، بيروت،
ط١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م، ص٦٢.
٣- أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، إعجاز القرآن ، ص٧٥.
٤- أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، إعجاز القرآن ، ص٨٧.
٥- أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر محمد بن علي السكاكي، مفتاح العلوم، ص٥١٢.

ثم يصرح السكاكي بعد ذلك بموقفه من الإعجاز فيقول (ومدرك الإعجاز عندي هو الذوق ليس إلا وطريق اكتساب الذوق طول خدمة هذين العلمين)[١].

وقد اتفق مع السكاكي من غير المعتزلة الرازي.

يقول الرازي في الرد على القائلين بهذا الوجه

(ومنهم من قصر وجه الإعجاز على اشتماله على الغيوب . وهو باطل (أيضا) لأن التحدي قد وقع بكل سورة . والإخبار عن الغيوب لم يوجد في كل سورة)[٢].

ويلاحظ في كلام الرازي أنه يرد على (من قصر الإعجاز في هذا الوجه)، ونحن لا نعلم فيمن بين أيدينا أن أحدا من الباحثين قد قصر وجه الإعجاز على هذا الوجه.

ويتفق يحيى بن حمزة العلوي مع الرازي على رفض هذا الوجه لسببين (أما أولاً: فلأن الإجماع منعقد على أن التحدى واقع بجميع القرآن والمعلوم أن الحكم والآداب وسائر الأمثال ليس فيها شيء من الأمور الغيبية فكان يلزم على هذه المقالة ألا يكون معجزاً وهو محال.

وأما ثانياً: فلأن ما قالوه يكون أعظم عذراً للعرب فى عدم قدرتهم على معارضته، فكان من حقهم أن يقولوا: إنا متمكنون من معارضة القرآن، ولكنه اشتمل على ما لا يمكننا معرفته من الأمور الغيبية، فلما لم يقولوا ذلك دل على بطلان هذه المقالة)[٣].

ومن الباحثين المعاصرين من يؤيد هذا الرأي

يقول الدكتور عبد العزيز عرفه (فما هو هذا السر الذي حيرهم وأذهلهم وأعجزهم ؟ أهو ما فيه من الأخبار عن الغيوب المستقبلة من مثل قوله تعالى: (قل للمخلفين من الأعراب)، وقوله سبحانه في أهل بدر: (سيهزم الجمع ويولون الدبر)، وقوله: (لقد صدق الله رسوله الرؤيا)، وكقوله: (وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا

١- أبو يعقوب يوسف بن أبى بكر محمد بن على السكاكى، مفتاح العلوم، ص٤١٦.
٢- فخر الدين محمد بن عمر الرازى، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز،تحقيق د/أحمد حجازي السقا، المكتب الثقافي، ط١، ١٩٨٩، ص٥٧.
٣- يحيى بن حمزة العلوى، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، ٣/٣٩٨.

الصالحات ليستخلفنهم في الأرض)، وقوله: (الم غلبت الروم) ، وغير ذلك مما أخبر به أنه سيقع فوقع.

أم هو ما تتضمن من أخباره عن قصص الأولين وسائر المتقدمين، حكاية من شاهدها وحضرها، قال تعالى: (تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا ...).

أو هو ما فيه من تشريعات محكمة، أو ما فيه من علوم كونية في خلق الكون والإنسان.

كل هذا مردود بأنه يستلزم أن الآيات التي لا خبر فيها عن المستقبل أو الماضي أو التي لا تشريع محكم فيها، ولا تشير إلى علوم كونية في خلق الكون والإنسان، لا إعجاز فيها، وهو باطل، فقد جعل الله كل سورة معجزة بنفسها ... وإن كانوا يعدون مثل هذه الأمور من أوجه الإعجاز.

كما أن هذه الأمور لا تناسب العرب الذين شوفهوا بالقرآن الكريم، وتحدوا به لما علمناه من أن شرط التحدي أن يكون الخصم متمكنا من الجهة التي تتحداه بها وإلا بطل التحدي . وأيضا السور الأولى نزلت وليس فيها إخبار عن غيب، ولا تشريع ولا علوم، ومن الثابت أنهم أعجبوا بها منذ اللحظة الأولى لنزولها إذن لابد أن تحتوي على السر الذي أعجزهم)[1].

وقد كان الخطابي أول من لاحظ أن الإخبار عن الغيوب غير مطرد في القرآن لكنه مع ذلك يعتبره من وجوه الإعجاز.

يقول الخطابي: (وزعمت طائفة أن إعجازه إنما هو فيما تضمنه من الإخبار عن الكوائن في مستقبل الزمان نحو قوله سبحانه: (الم . غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين)، وكقوله سبحانه: (قل للمخلفين من الأعراب ستدعون إلى قوم أولي بأس شديد)، ونحوهما من الأخبار التي صدقت أقوالها مواقع أكوانها.

---

١ – د/عبد العزيز عبد المعطى عرفة، قضية الإعجاز القرآني وأثرها في تدوين البلاغة العربية، ص٧٠، ٧١.

قلت: ولا يشك في أن هذا وما أشبهه من أخباره نوع من أنواع إعجازه ولكنه ليس بالأمر العام الموجود في كل سورة من سور القرآن ، وقد جعل سبحانه في صفة كل سورة أن تكون معجزة بنفسها لا يقدر أحد من الخلق أن يأتي بمثلها، فقال: (فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين) من غير تعيين، فدل على أن المعنى فيه غير ما ذهبوا إليه)[١].

وموقف الخطابي المتوسط يقودنا للحديث عن رأي القاضي عبد الجبار في هذه القضية فقد اتخذ القاضي عبد الجبار موقفا وسطا كذلك.

وقد أشار بعض الباحثين إلى أن القاضي عبد الجبار لا يرتضي القول بالإخبار عن الغيوب وجها من وجوه الإعجاز، ذكر هذا الدكتور عبد الفتاح لاشين[٢].

كما ذكره عبد الكريم الخطيب معقبا عليه بقوله: (وهذا الوجه الذي يرده عبد الجبار ولا يراه من إعجاز القرآن هو في رأينا وجه بارز من وجوه الإعجاز، وإن لم يكن منظوراً إليه في وقت التحدي، لأن القرآن ليس معجزة موقوتة بالفترة التي نزل فيها، ولا محصورة في القوم الذين دعوا إلى هذا التحدي .. وإنما القرآن معجزة قائمة على الزمن كله، وعلى الناس جميعا في أجيالهم المتعاقبة)[٣].

غير أن عائشة عبد الرحمن كانت أكثر دقة في عرض رأي القاضي عندما قالت : (ويوضح القاضي عبد الجبار مذهب المعتزلة فى هذا الوجه: إن اعتبر به صدق النبوة فصحيح، وأما أن يقال إنه مناط التحدي بإعجاز القرآن فبعيد)[٤].

فالقاضي عبد الجبار يرى أولا أن القول بأن مناط التحدي في الإخبار عن الغيوب رأي بعيد . (لأنه قد تحدى بمثل كل سورة من غير تخصيص، ولا يتضمن كل ذلك الإخبار عن الغيوب ولأنا نعلم: أنه تحدى بجملته لا ببعضه، فكيف يصرف التحدي إلى ما يتضمن

١- الخطابى، بيان إعجاز القرآن، ص٢١.
٢- د/عبدالفتاح لاشين، بلاغة القرآن فى آثار القاضى عبدالجبار، ص٤٨١.
٣- عبدالكريم الخطيب، إعجاز القرآن، ص٢١٥.
٤- د/عائشة عبدالرحمن، الإعجاز البيانى للقرآن، ص٩٢.

ذلك، دون ما يتضمن الحلال والحرام، ولأنه صلى الله عليه، تحدى بذلك على الطرائق المعقولة عندهم وفي عادتهم، وإنما اعتادوا التحدي في الكلام على الوجه الذي ذكرناه ونحن سنشرح ذلك من بعد)[1].

ويؤكد القاضي عبدالجبار على التفرقة بين دلائل والمعجزة، فيقول عن الإخبار عن الغيبيات:

(إن هذا الوجه مما يدل على النبوة على ما سنذكره، لكنه صلى الله عليه، تحدى بالقرآن، لمرتبة في قدر الفصاحة، لا لما ذكرته للوجوه التي بيناها من قبل، ولا يجوز في العرب، أن تنصرف في هذا الباب عن الطريقة المعتادة لهم، في التحدي إلى طريقة غير معتادة لأنهم قد عرفوا أن المنازعة والمباراة، في سائر الكلام كيف تقع وأنه لا معتبر فيه بالمعاني وإنما يعتبر قدرة في الفصاحة، إما على وكل وجه أو في نظم مخصوص)[2].

ويشرح القاضي عبد الجبار وجه الدلالة في الإخبار عن الغيوب فيقول(إن المعجز من ذلك هو العلم بالغيب، لأن العادة لم تجر بأنه يحصل للعبد كحصول سائر العلوم الضرورية، ولا هو مما يمكنه أن يكتسبه بالأدلة، لأنه لا دليل على ذلك، فاختصاصه به يدل على النبوة، وعلى أنه قد حصل بما خرج به عن العادة، فإن شئت أن تجعل المعجز تمكنه من أن يصدق من الأمور المفصلة من الغيوب لأن العادة لم تجر بمثله، وإن كان هذا التمكن يرجع إلى العلم الذي ذكرناه، والطريقة في أن هذا العلم لم تجر العادة بمثله، كالطريقة فيما قدمناه من العلم الذي معه يتمكن من الكلام الذي يبلغ في الفصاحة رتبة القرآن.

وليس لأحد أن يقول: إن هذه الأخبار تصح على طريق التبخيت لأنا قد بينا من قبل أن الذي صح فيه ذلك اليسير منه، فأما الكثير على الوجه الذي يترتب عليه فمعوز، إلا مع العلم، كما أن الفعل المحكم معوز إلا مع العلم)[3].

ويورد القاضي عبد الجبار بعض الشبهات حول ما ذكر من أخبار عن المستقبليات في القرآن ويرد عليها ردا محكما

١- القاضي عبد الجبار، المغني، ٢٢٠/١٦.
٢- القاضي عبد الجبار، المغني، ٢٨١/١٦، ٢٨٢.
٣- القاضي عبد الجبار، المغني، ٣٣٤/١٦، ٣٣٥.

يقول (فأما الإخبار عن الغيوب المذكورة في القرآن فإنها تدل على النبوة على ما بيناه، وإن طعن فيها طاعن بأنه صلى الله عليه جاء بها لمعرفته بالنجوم وطريقة الكهنة أو السحرة ولم يظهر عنه صلى الله عليه تعاطي ذلك ومجالسة أهله والاختلاف إليهم والاختلاط بهم فهذا أيضا كالمعجز لأنا قد بينا: أن الذي خبر به مما لا تمكن المعرفة بهذه الأمور، لأنها إنما تؤثر في الإخبار عن أمور مخصوصة وفي الإصابة على جهة الجملة في أمور معروفة، وإن كان صلى الله عليه عرف هذه العلوم وإن لم يختلط بهم أصلا فهو كالمعجز، وإن كان اختلط بهم ولم يظهر فهو كالمعجز، وإن كان يختص بالنظر في الكتب ويعرف ذلك منها ولم تظهر حاله ولا حال الكتب فذلك كالمعجز، وإن كان قد خصه الله بهذه العلوم التي معها أمكنه الإخبار عن الأمور الكائنة والمستقبلة فهو معجز على ما دللنا عليه، وإن كان قد حصل ذلك منه على اتفاق فهو أيضا معجزة، لأن العادة لم تجر بمثله من دون علم بالأمور التي يخبر عنها على التفصيل وإن كنا قد بينا: أن ذلك مما لا يصح وكل هذه الوجوه تبين صحة ما ذكرناه، من عظم شأن القرآن، وأنه لا وجه يجعل قدحا فيه إلا وينعكس على المخالفين. ويقتضي أنه لو صح لكان ناقضاً للعادات، إما لصفة أو لأمر يتصل به، فهو في هذا الوجه أظهر حالاً في الإعجاز من سائر المعجزات، فلذلك صار شأنه أعظم من شأن جميع المعجزات)[1].

بقي أن نشير إلى أمر أخير وهو استفادة المعتزلة مما ورد من أخبار الماضين على أمر آخر غير إثبات إعجاز القرآن ونعني بذلك قضية خلق القرآن

يقول القاضي عبد الجبار (فلو كان الله تعالى متكلما لذاته لكان يجب أن يكون قائلا فيما لم يزل (إنا أرسلنا نوحا إلى قومه) وإن لم يكن قد أرسل وأهلك عاد وثمود وإن لم يكن قد أهلك)[1].

ويقول فيما يتعلق بالإخبار عن الماضي (وقوله تعالى من بعد (فلما أتاها نودي يا موسى إني أنا ربك) يدل أيضا على حدث النداء من حيث علقه بإتيانه المكان والقديم لا يصح ذلك فيه لأن التوقيت إنما يصح في الحوادث من حيث تحدث في وقت دون وقت .

---

١ – القاضي عبد الجبار، المغني، ١٦/٣٤٣.

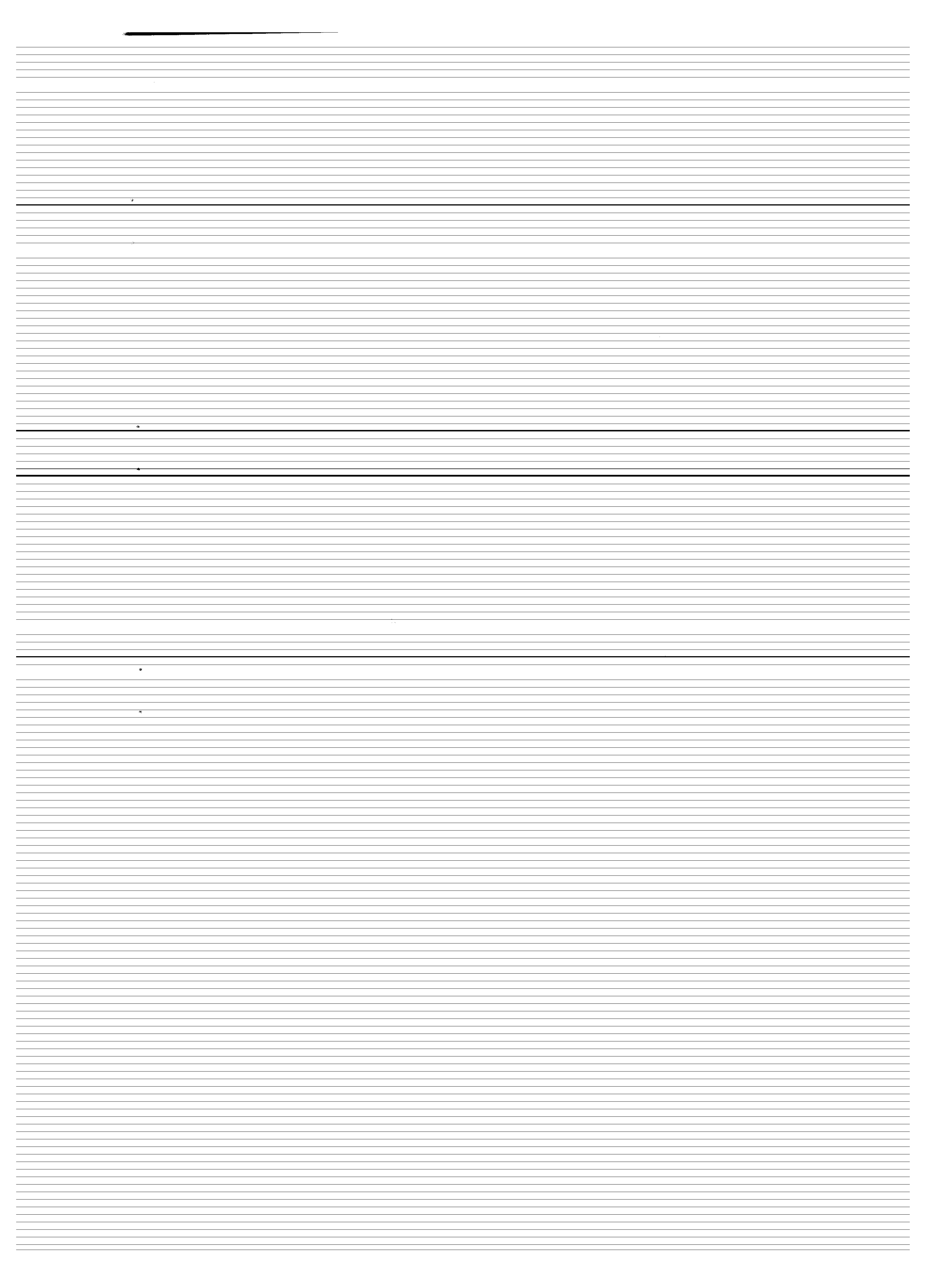
ومن وجه آخر: وهو انه لو كان قديما لكان لم يزل قائلا (يا موسى إني انا ربك فاخلع نعليك) وقد علمنا أن ذلك يقتضي النقص من جهات كثيرة أحدها أن المتكلم إنما يكون حكيما متى استفاد بكلامه او افاد غيره وذلك يستحيل فيما لم يزل فإثباته على هذا الوجه نقص يتعالى الله عنه كما ان احدنا لو قال وهو منفرد: السماء فوقي والأرض تحتي ولم يزل يكرره فإن ذلك وإن كأن صدقا فإنه من أقوى الدلالة على السفه والنقص.

ومنها انه لا يجوز أن يكون مناديا على جهة المخاطبة للمعدوم لأن ذلك يتعالى الله عنه.

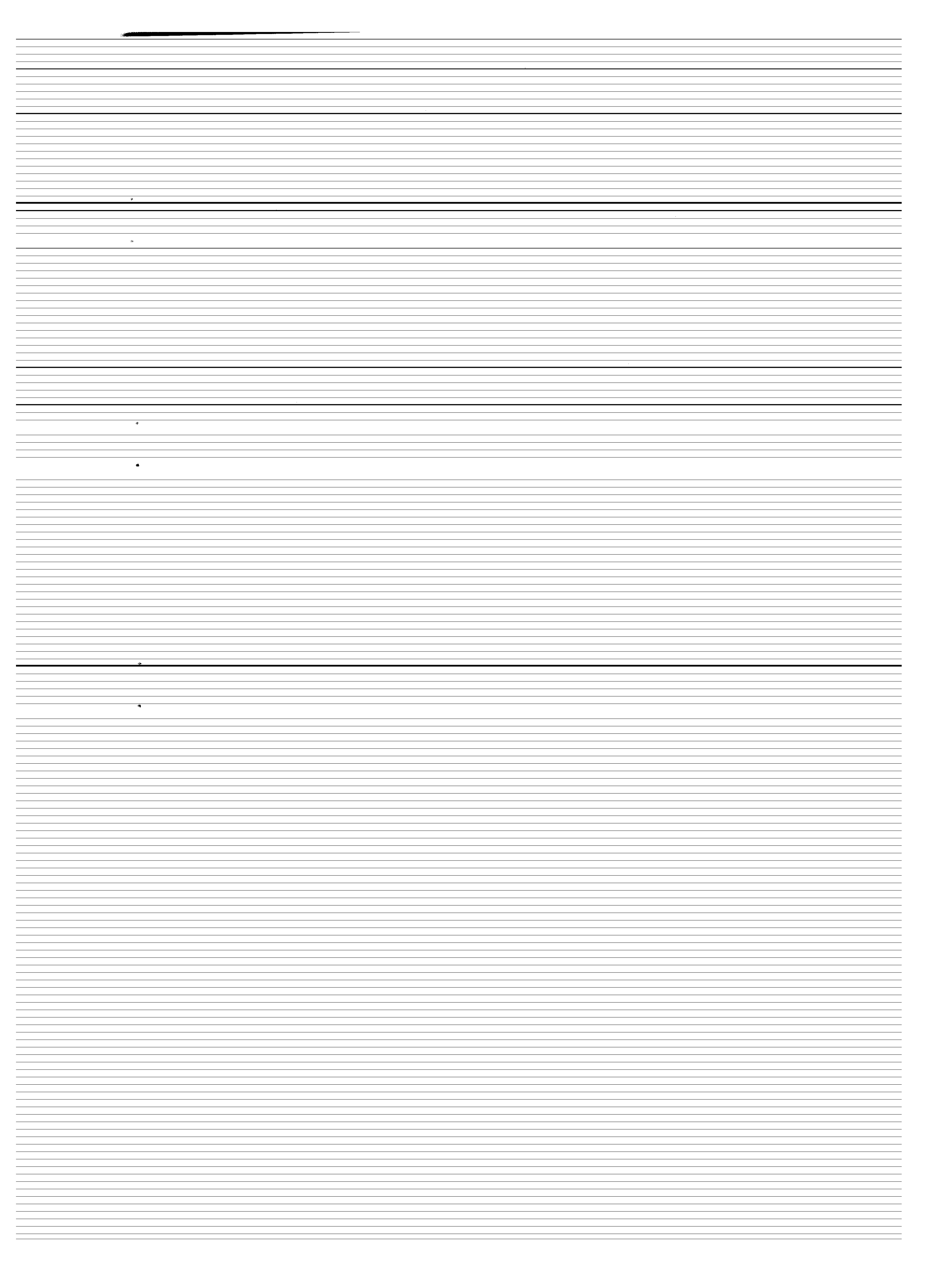
ومنها انه لا يجوز فيما لم يزل ان يقول (إنك بالوادي المقدس) وهو معدوم لأن ذلك كذب تعالى الله عن ذلك فلا يجوز إذن إلا ان يكون حادثا في ذلك الوقت)[٢].

وكما يستدل القاضي عبد الجبار بالأخبار الماضية على خلق القرآن يستدل أيضا بالمستقبليات يقول (قوله تعالى (تبت يدا ابي لهب وتب ما أغنى عنه ماله) وأحد ما استدل به الشيوخ في ان القرآن محدث وذلك انه لو كان قديما لكان قائلا لم يزل: تبت يدا ابي لهب وتب وقد علمنا ان ذلك لا يصح ولما خلق ولا وقع منه ما يوجب الذنب والخسران)[٣].

١- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٥٥٤.
٢- القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، ٢/٤٨٩، ٤٩٠.
٣- القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، ٢/٧٠٥.



الخـــاتمـــة



الخاتمـــة

لعل القارئ قد لمس من فصول الكتاب عدة أمور:

- التفانى فى تناول الموضوع، وبذل ما فى الوسع من الاجتهاد فى تحصيل المادة العلمية، وتحليلها بغية الوقوف على نظرية فى إعجاز القرآن وأسأل الله ان يكون ما بذل من جهد خالصاً لوجهه الكريم، وفى ميزان الحسنات يوم القيامة.
- عمق الفكر المعتزلى، وإخلاصه فى الدفاع عن قضايا العقيدة الإسلامية ولعل ما عرضناه من جوانب هذا الفكر أن يكون دافعاً لإعادة قراءة هذا الفكر وفهمه بصورة صحيحة بعيداً عن التعصب الأعمى.
- مكانة قضية إعجاز القرآن، مما يوجب علينا الإلمام بها بصورة عميقة، دعما للعقيدة فى النفوس.

ومع كل ما قيل حول إعجاز القرآن، وما سوف يقال، تظل تلك المعجزة لا تخلق على كثرة الرد، فهى نبع متجدد إلى يوم القيامة، يدعو الناس إلى التدبر والهداية.

(كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولو الألباب)[١]

---

[١]- سورة ص: ٢٩.

المصـــادر والمراجع

المصــادر والمراجع

أولا: المصادر:

١- الأشعرى: (أبوالحسن على بن اسماعيل)

- الإبانة عن أصول الديانة — دار الدعوة السلفية، ط١، ١٩٩٢م.

- مقالات الإسلاميين واختلافات المصلين — تحقيق: محمد محى الدين عبدالحميد، المكتبة العصرية — صيدا — بيروت — ١٤١٦هـ — ١٩٩٥م.

٢- الإيجي: (عبدالرحمن بن أحمد)

- المواقف فى علم الكلام — مكتبة المتنبى.

٣- الباقلانى: (أبوبكر محمد بن الطيب)

- إعجاز القرآن — تحقيق: محمد شريف سكر — دار إحياء العلوم، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٤- البغدادى: (عبدالقاهر بن طاهر بن محمد)

- الفرق بين الفرق — تحقيق: إبراهيم رمضان، دار الفتوى، بيروت، ط٢، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

- أصول الدين — دار الكتب العلمية، ط٣، ١٩٨١م.

٥- ابن تيمية: (تقى الدين أبوالعباس أحمد)

- الإيمان — دار ابن خلدون، الإسكندرية.

- النبوات — تحقيق: محمد عبدالرحمن عوض، دار الكتاب العربى، بيروت، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

- منهاج السنة النبوية فى نقض كلام الشيعة والقدرية — دار الكتب العلمية، بيروت.

٦- الجاحظ: (أبوعثمان عمرو بن بحر)

- البيان والتبيين — تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، الهيئة العامة لقصور الثقافة.

- الحيوان — تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، الهيئة العامة لقصور الثقافة.

- رسائل الجاحظ - تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٥م.

- رسائل الجاحظ — تحقيق: حسن السندوبي، المكتبة التجارية، القاهرة، ١٩٣٣م.

- خلق القرآن (ضمن كتاب جدل التنزيل)— تحقيق: رشيد الخيون، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ٢٠٠٠م.

٧- الجرجاني: (أبوبكر عبدالقاهر بن عبدالرحمن بن محمد)

- دلائل الإعجاز — تحقيق: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة — دار المدني، جدة، ط٣، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.

٨- الجمحي: (محمد بن سلام)

- طبقات فحول الشعراء — تحقيق: محمود محمد شاكر، الهيئة العامة لقصور الثقافة.

٩- ابن الجوزي: (جمال الدين أبوالفرج عبدالرحمن بن علي)

- مناقب الإمام أحمد بن حنبل — تحقيق: سعد كريم الفقي.

٤- ابن حزم: (علي بن أحمد)

- الفصل في الملل والأهواء والنحل — المطبعة الأدبية، ط١، ١٣٢٠هـ.

١٠- الخطابي: (أبوسليمان حمد بن محمد بن إبراهيم)

- بيان إعجاز القرآن (ضمن: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن) —تحقيق: محمد خلف الله و محمد زغلول سلام — دار المعارف ،١٩٧٦م.

١١- الخياط: (أبوالحسين عبدالرحيم بن محمد بن عثمان)

- الانتصار والرد على ابن الراوندى — تحقيق: نيبرج، الدار العربية للكتاب، بيروت، ط٢، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

١٢- الرازى: (فخر الدين محمد بن عمر)

- نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز — تحقيق: أحمد حجازى السقا، المكتب الثقافى، ط١، ١٩٨٩م.

- معالم أصول الدين — تحقيق: سميح دغيم، دار الفكر اللبنانى، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٢م

١٣- الرمانى: (أبوالحسن على بن عيسى)

- النكت فى إعجاز القرآن (ضمن: ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن) — تحقيق: محمد خلف الله — محمد زغلول سلام، دار المعارف، ١٩٧٦م.

١٤- الزمخشرى: (محمود بن عمر)

- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل — تحقيق: مصطفى حسين أحمد، دار الريان، القاهرة، ط٣، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

- أساس البلاغة — الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥م.

١٥- السكاكى: (أبويعقوب يوسف أبى بكر محمد بن على)

- مفتاح العلوم — تحقيق: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

١٦- السيوطى: (جلال الدين عبدالرحمن بن أبى بكر)

- معترك الأقران فى إعجاز القرآن — تحقيق: على محمد البجاوى، دار الفكر العربى.

- الإتقان فى علوم القرآن — المطبعة الميمنية، ١٣٠٦هـ.

١٧- الشريف الرضى: (على بن الحسين الموسوى)

- أمالى المرتضى (غرر الفوائد ودرر القلائد) — تحيق: محمد أبوالفضل إبراهيم، دار الفكر العربى، ١٩٩٨م.

١٨- الشهرستانى: (أبوالفتح محمد بن عبدالكريم بن أبى بكر)

- الملل والنحل — تحقيق: محمد سيد كيلانى، دار صعب، بيروت، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

١٩- عبدالجبار: (القاضى عماد الدين أبو الحسن الأسدآبادى)

- تنـزيه القرآن عن المطاعن — المطبعة الجمالية، مصر، ١٣٢٩هـ.

- متشابه القرآن — تحقيق: عدنان زرزور، دار التراث.

- شرح الأصول الخمسة — تحقيق: عبدالكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط٣، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

- المغنى فى أبواب التوحيد والعدل:

- الجزء السابع: (خلق القرآن) — تحقيق: إبراهيم الإبيارى، وزارة الثقافة والإرشاد القومى، ١٩٦١.

- الجزء الخامس عشر: (التنبؤات والمعجزات) تحقيق محمود الخضيرى و محمود قاسم، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م.

- الجـزء السادس عشر: (إعجاز القرآن) — تحقيق أمين الخولى، وزارة الثقافة والإرشاد القومى، ط١، ١٣٨٠هـ، ١٩٦٠م.

٢٠- ابن العربى: (أبو بكر)

- العواصم من القواصم — تحقيق: محب الدين الخطيب، مكتبة أسامة بن زيد، لبنان، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

٢١- العلوى: (يحيى بن حمزة بن على بن إبراهيم)

- الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، دار الكتب العلمية، لبنان، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

٢٢- الكنانى: (عبدالعزيز بن يحيى)

- الحيدة — تحقيق: جميل صليبا، دار صادر، بيروت، ط٢، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

٢٣- الماوردى: (أبوالحسن على بن محمد)

- أعلام النبوة — تحقيق خالد عبدالرحمن العك، دار النفائس، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

٢٤- المقبلى: (محمد اليمنى)

- العلم الشامخ فى تفضيل الحق على الآباء والمشايخ، ط١، ١٣٢٨هـ

٢٥- المقدسى: (تقى الدين أبو محمد عبدالغنى بن عبدالواحد)

- محنة الإمام أحمد بن حنبل — مركز الكتاب للنشر.

٢٦- ابن المرتضى: (أحمد بن يحيى)

- طبقات المعتزلة — تحقيق: سوسنة ديفلد — فلزر، بيروت، دار مكتبة الحياة، لبنان ط٢، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م

- فرق وطبقات المعتزلة — تحقيق على سامى النشار — عصام الدين محمد على، دار المطبوعات الجامعية، ١٩٧٢م.

- باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل فى شرح كتاب الملل والنحل — تحقيق: توما أرنلد، مطبعة دائرة المعارف النظامية — حيدر آباد الدكن، ١٣١٦هـ.

٢٧- المقريزى: (تقى الدين أبو العباس أحمد بن على)

- الخطط المقريزية (المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار) — الهيئة العامة لقصور الثقافة.

٢٨- الملطى: (أبوالحسن محمد بن أحمد بن عبدالرحمن)

- التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع — تحقيق: محمد زاهد بن الحسن الكوثرى.

٢٩- ابن النديم:

- الفهرست — تحقيق: محمد أحمد أحمد — المكتبة التوفيقية.

ثانيا: المراجع العربية:

١- أحمد أمين:

- فجر الإسلام — الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧م.

- ضحى الإسلام - الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨م.

٢- أحمد جمال العمرجى:

- المباحث البلاغية فى ضوء قضية الإعجاز القرآنى — مكتبة الخانجى، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

٣- أحمد شوقى إبراهيم العمرجى:

- المعتزلة فى بغداد وأثرهم فى الحياة الفكرية والسياسية — مكتبة مدبولى، ط١، ٢٠٠٠م.

- الحياة السياسية والفكرية للزيدية — مكتبة مدبولى، ط١، ٢٠٠٠م.

٤- أحمد محمود صبحى:

- فى علم الكلام — دار الكتب الجامعية، ١٩٦٩م.

٥- أمين الخولى:

- مناهج تجديد فى النحو والبلاغة والتفسير والأدب — الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٥م.

٦- بطرس البستانى:

- قطر المحيط — بيروت، ١٨٦٩م.

٧- جمال الدين القاسمى:

- تاريخ الجهمية والمعتزلة — المنار، ١٣٣١هـ.

٨- حسن حنفى:

- من العقيدة إلى الثورة — مكتبة مدبولى.

٩- حسنى زينة:

- العقل عند المعتزلة — دار الآفاق الجديدة، ط١، ١٩٧٨م

١٠- رشيد الخيون:

- جدل التنـزيل — منشورات الجمل،كولونيا، ألمانيا، ٢٠٠٠م.

- معتزلة البصرة وبغداد — دار الحكمة، لندن، ط١، ١٩٩٧م.

١١- زهدى حسن جار الله:

- المعتزلة — منشورات النادى العربى فى يافا، ١٣٦٦هـ - ١٩٤٧م.

١٢- سليمان الشوايشى:

- واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية — الدار العربية للكتاب، ليبيا، ١٩٩٣م.

١٣- طه الحاجرى:

- الجاحظ حياته وآثاره — دار المعارف، مصر، ١٩٦٢م.

١٤- عائشة عبدالرحمن:

- الإعجاز البيانى للقرآن — دار المعارف، ط٢.

١٥- عادل العوا:

- المعتزلة والفكر الحر — الأهالى، ط١.

١٦- عبدالعزيز عبدالمعطى عرفة:

- قضية الإعجاز القرآنى وأثرها فى تدوين البلاغة العربية — عالم الكتب، ط١، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

١٧- عبدالكريم الخطيب:

- إعجاز القرآن — دار الفكر العربى، ط١، ١٣٨٣هـ — ١٩٦٤م.

١٨- على سامى النشار:

- نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام — دار المعارف، ط٩.

١٩- على محمد حسن العمارى:

- قضية اللفظ والمعنى وأثرها فى تدوين البلاغة العربية — مكتبة وهبة.

- حول إعجاز القرآن — ملحق مجلة الأزهر، ١٤١٩هـ.

٢٠- عواد بن عبدالله المعتق:

- المعتزلة وأصولهم الخمسة — مكتبة الرشد ، الرياض، ط٣، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

٢١- فالح الربيعى:

- تاريخ المعتزلة، فكرهم وعقائدهم — الدار الثقافة للنشر، ط١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.

٢٢- محمد إبراهيم الفيومى:

- الفرق السياسية وحق الأمة السياسى — دار الشروق، ط١، ١٩٩٨م.

٢٣- محمد أبوزهرة:

- المعجزة الكبرى — دار الفكر العربى.

٢٤- محمد الحسينى الظواهرى:

- التحقيق التام فى علم الكلام — مكتبة النهضة المصرية، ط١، ١٣٥٧هـ - ١٩٣٩م.

٢٥- محمد بن حسن عقيل موسى:

- إعجاز القرآن الكريم بين الإمام السيوطى والعلماء — دار الأندلس الخضراء، جدة، ط١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

٢٦- محمد جلال شرف:

- دراسات فى علم الكلام — دار المعارف الجامعية، ١٩٨٨م.

٢٧- محمد زغلول سلام:

- أثر القرآن فى تطور النقد العربى — دار المعارف، ط٣.

٢٨- محمد عبدالله دراز:

- النبأ العظيم — دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض ، ط١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

٢٩- محمد عمارة:

- المعتزلة والثورة — المؤسسة العربية للدراسات والنشر- بيروت، ط١، ١٩٧٧م.
- رسائل العدل والتوحيد — دار الشروق، ط٢، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٣٠- مصطفى الصاوى الجوينى:

- منهج الزمخشرى فى تفسير القرآن وبيان إعجازه — دار المعارف، ط٣.

٣١- مصطفى صادق الرافعى:

- إعجاز القرآن والبلاغة النبوية — تحقيق عبد الله المنشاوى، مكتبة الإيمان، ط١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

٣٢- مصطفى عبدالرازق:

- تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية — مكتبة الثقافة الدينية.

٣٣- منير سلطان:

- إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة — منشأة المعارف، ط٣، ١٩٨٦م.

٣٤- نصر حامد أبوزيد:

- مفهوم النص، دراسة فى علوم القرآن — المركز الثقافى العربى، ط٤، ١٩٩٨م.

- الاتجاه العقلى فى التفسير — المركز الثقافى العربى، ط٤، ١٩٩٨م.

٣٥- هانم إبراهيم يوسف:

- أصل العدل عند المعتزلة — دار الفكر العربى، ط١، ١٤١٣هـ -١٩٩٣م.

٣٦- وليد قصاب:

- التراث النقدى والبلاغى للمعتزلة — دار الثقافة، الدوحة، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

ثالثا: المراجع المترجمة:

١- أجناس جولد تسيهر:

- العقيدة والشريعة في الإسلام — ترجمة: محمد يوسف موسى، عبدالعزيز عبدالحق، على حسن عبدالقادر، دار الرائد العربى، بيروت.

٢- أوليرى:

- مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب — ترجمة: تمام حسان — مكتبة الأنجلو.

٣- جوزيف شاخت — كليفورد بوزورث:

- تراث الإسلام — ترجمة: محمد زهير السمهورى، حسين مؤنس، إحسان صدقى العمد، عالم المعرفة، ط٣، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

٤- دى بور:

- تاريخ الفلسفة في الإسلام — ترجمة: محمد عبدالهادى أبوريدة، دار النهضة العربية.

٥- لويس غرديه — ج. قنواتى

- فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية — ترجمة: صبحى الصالح و فريد جبر، دار العلم للملايين، بيروت.

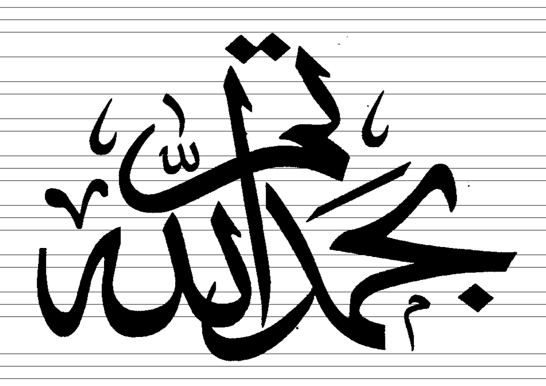
٦- مونتجمرى وات:

- الإسلام والمسيحية فى العالم المعاصر — ترجمة: عبدالرحمن عبدالله الشيخ، الهيئة المصرية للكتاب، ٢٠٠١م.

- القضاء والقدر فى فجر الإسلام وضحاه — ترجمة: عبدالرحمن عبدالله الشيخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨م.

المحتويات

8



رقم الآيداع بدار الكتب والوثائق المصرية
١٦٤٨ /٢٠٠٥
I.S.B.N 977-393- 011- 4

مكتبة بستان المعرفة
لطباعة ونشر وتوزيع الكتب
كفر الدوار ـ الحدائق ـ بجوار نقابة التطبيقيين
☎٠٤٥/٢٢٢٤٢٢٨ الإسكندرية: ٠١٢٢٥٢٤٨١٤ & ٠١٢١١٥١٢٣٧